

人文与社会译丛

A CRITIQUE OF POSTCOLONIAL REASON

后殖民理性批判

正在消失的当下的历史

Gayatri Chakravorty Spivak

[印度]佳亚特里·斯皮瓦克 著　严蓓雯 译

刘东·主编　彭刚·副主编


译林出版社

VISIT...

LANZAROTE Caliente.COM



人文与社会译丛

A CRITIQUE OF POSTCOLONIAL REASON

后殖民理性批判

正在消失的当下的历史

Gayatri Chakravorty Spivak

[印度]佳亚特里·斯皮瓦克 著　严蓓雯 译

刘东·主编　彭刚·副主编

 译林出版社

版权信息

A Critique of Postcolonial Reason by Gayatri Chakravorty Spivak

Copyright © 1999by Gayatri Chakravorty Spivak

Published by arrangement with Harvard University Press through

Bardon-Chinese Media Agency

Simplified Chinese translation copyright © 2014by Yilin Press，Ltd

All rights reserved.

著作权合同登记号图字：10-2013-494号

书　名 后殖民理性批判：正在消失的当下的历史

作　者 ［印度］佳亚特里·斯皮瓦克

译　者 严蓓雯

责任编辑 许 昆

原文出版 Harvard University Press，1999

出版发行 译林出版社

版　次 2014年5月第1版

书　号 ISBN 978-7-5447-2905-5

官方微博：@译林出版社

官方微信：

目录

献词
前 言
第一章 哲 学
一
二
三
第二章 文 学
一
二
三
第三章 历 史
第四章 文 化
附录 解构开始工作
索 引

献词

献给

塔拉克·纳特·森

保罗·德·曼

前言

首先，我要说明的是，本书目的是通过不同实践，即哲学、文学、历史和文化，追踪勾勒本土提供信息者（Native Informant）[1]的形象。但我立刻发现，这种追踪本身将一个自身不断与本土提供信息者脱离的殖民主体显示出来。1989年后，我开始感觉到，某种后殖民主体已经反过来在重新编码殖民主体，侵占本土提供信息者的位置。如今，全球化无往不胜，技术通信的信息学以本土知识的名义，直接染指本土提供信息者，对他们进行基因剽窃。[2]因此，我在第一章分析的“排除在外”（foreclosure）[3]这一行为，不但在持续，而且变本加厉。由联合国教科文组织主持编写的《生命保障系统百科全书》，将人类历史的土著期“定义”为“远古……的时段，与无反应的态度关联，这些态度毫不关注环境恶化及环境可持续性问题”。对土著来说，他们当然不可能思考什么可持续性，就像对亚里士多德来说，因为“内在于［他们］生活中的社会的历史局限”，他也难以“破译……价值表达的秘密”一样。[4]然而，土著那种按生态生物群落节奏生活的实践哲学，现在却必须因“不关注”而遭摒弃。

在这种对抗性态势的冲击下，本书描绘了一个研究者从研究殖民话语到研究跨文化的历程。后一个立场，也就是我写作此书时——它试图捕捉正在消失的当下——所立足的“移动基地”，在叙事性的注脚中宣布了自身的存在。有些读者可能会觉得这点让人恼怒或困惑；但我也希望有读者能够共享这一挑战。我在第四章里揭露出的隐含读者面目如此之多样，很难说他们共有一个明确的兴趣和确定的基础。基于自身不确定的学术取向，有时我也会为新的文化研究召唤出提供信息知识的读者。本书还试图探讨那些理论精英以及自称学院派的“专业人士”的“被认可的无知”（sanctioned ignorance）。这些认可也各自出处不同。因此，读者的位置和作者的位置一样并不稳当。但是，难道这不是所有文本的状态吗？虽然在写作和阅读中，我们一直抵抗这种状态。

第一章考察哲学：康德如何将土著排除在外；黑格尔如何将欧洲的他者放在标准偏差的模式之中，殖民主体如何让黑格尔得到净化；马克思如何克服差异问题。

第二章读解了以下作家的文学文本，以显示殖民主义和后殖民如何被刻画：勃朗特、玛丽·雪莱、波德莱尔、吉卜林、里斯、玛哈丝维塔、库切。在我的读解中，玛丽·雪莱和最后提到的三位作家，都没有将他性的伦理（ethics of alterity）展现为一种身份政治：这为我们的斗争上了一课。如今，在那清单上，我至少会加上牙买加·金凯德的《露西》，这是一个并列结构的有力文本，丝毫没有失去反抗剥削者的尖锐锋芒，因为它敢于在结尾通过一个超越其选择的他性，消解中心人物的专有名称，以致可以用虚拟语气要回主体被拒绝拥有的爱的权利/责任，这主体希望能从受害者状态中选择行动权。

第三章通过档案勾勒19世纪印度山区王国皇后的经历，思索当时寡妇殉葬的处置。我也许应该提到，这是对最初发表在《马克思主义和文化阐释》（Marxism and the Interpreta tion of Culture，edited by Cary Nelson and Lawrence Grossberg，Urbana：University of Illinois Press，1988）一书中《属民能说话吗？》（“Can the Subaltern Speak?”）这篇文章的修订。

第四章考察后现代时尚和女人在织品/文理（textile）史中的地位。

除了《属民能说话吗？》这篇文章，本书部分内容的早期版本曾出现在以下书刊中：《舍摩国王妃：读解档案》（“The Rani of Sirmur：An Essay in Reading the Archives”，History and Theory 24，no.3，1985：247——272）；《三个女性的文本和对帝国主义的批判》（“Three Women’s Texts and a Critique of Imperialism”，Critical Inquiry 12，no.1，Autumn 1985：243——261）；《帝国主义和性差异》（“Imperialism and Sexual Difference”，Oxford Literary Review 1，1986：225——240）；《边缘的诸版本：库切的〈福〉如何解读笛福的〈鲁滨孙漂流记〉/〈罗克珊

娜〉》”（“Versions of the Margin：J.M.Coetzee’s Foe reading Defoe’s Crusoe/Roxana”，in Conse quences of Theory，edited by Johnathan Arac and Barbara Johnson，Balti more：Johns Hopkins University Press，1991，pp.154——180）；以及《时间与时机：法律与历史》（“Time and Timing：Law and History”），最初发表于《时间型态》（Chronotypes，edited by John Bender and David E.Wellbery，Stanford University Press，1991by the Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University），并获得原出版者许可。

这些章节并非各自为政。它们松散依附于一根链条，也许可以如此形容：支配者（dominant）的哲学假设、历史挖掘和文学表达——新兴后殖民共有这些元素——也勾勒出本土提供信息者（土著及/或属民）潜在的、不连续的出现。这不是通过“第三世界文学”的言说、书写和形象所表达出来的一个比喻。它如何将自身从不可能的视角，转移为抵抗的网络以及过度剥削的对象，是故事的一部分。织品/文本（text-ile）之未决性中似乎包含着一个尾声。在叙事中，这根链条时常切断——但是，我希望切断的线索会重又出现。

这是一部女性主义著作。在第一章中，女性主义议题处于“前生成”（pre-emergent）（雷蒙·威廉斯[5]之语）状态。它们是其余部分的主旨。在第四章中，我对当代文化主义普世主义的女性主义做出了批评。

这本书在上架时，应与贝尔·胡克斯、堪蒂尤逖（Deniz Kandiyoti）、凯图·卡特拉克、卢比昂诺（Wahneema Lubiano）、郑明河、莫汗娣、王爱华（Aiwah Ong）和苏拉蕊（Sara Suleri）的书放在一起。在写作本书的数年间，这些女性及我在此没有提名道姓的其他人，大大推进了后殖民女性主义研究。苏拉蕊和我更多关注主流文本。这些学者的著作和我的著作之间那未被承认的相似性，是我们投身同一种斗争的证明。

但是，即便在我试图探寻什么样的属民被策略性地排除在有组织

的抵抗之外时，我仍更多地关注主流文本。我们所栖身的女性主义，与主导文化的传统有某种关联，即使两者互相敌对时也是如此。莫汗娣在其新书中专辟一章精彩论述了自我就业妇女协会（SEWA）。[6]埃拉·巴哈特女士在尚为年轻律师时，不顾领导人反复警告："但你怎么组织她们？这些女人没有老板！"——创立了"自我就业"这一门类，作为她那独特的革命计划的第一步，她得以劝诫这些妇女存入最少的钱，以建立一个账户。否则，她们就仍会被策略性地排除在有组织的劳工运动之外。而如今，我却听说，在被问及世界妇女银行在做什么社会工作时，阿玛特罗德反复提到自我就业妇女协会，并引证说，自我就业妇女协会的钱德拉·本恩握着她的手说，世界妇女银行是她们的恩人！我相信，在认识世界的时候，训练一种文学思维习惯，而且只有当这种训练并不认为承认共谋不便时，它可以尝试限制那种超级强权的必胜信念。因为我的这本书审视了后殖民理性之生产的结构，因此是种"批判"。

如果这种强权不减其强健，我们就在两个问题间左右为难：一边是支持"向上层阶级流动——模仿和装扮——就是直接抵抗"这种思想的各种理论（不管这些理论如何被巧妙论证）；另一边是没能"认识到……那一时代已经过去"，"在那一时代里，西方尤其是美国愿意宽容第三世界的修辞"。[7]教授文学阅读的教师的任务因此是：当师生一起反复讨论"免于……的自由"和"有权享有……的自由"时，要艰难地、以非强制性方法重新理出这种诉求的脉络，而不是单纯肯定对美国阶级权力的诉求就是直接抵抗。

因此，尽管艾哈迈德[8]和我都批判大都市的后殖民主义，但我仍然希望我的立场稍微不那么地方主义，而是更细腻，更具建设性，坦承共谋。我总是想在下判断前慎重考虑，像别人将会看待我们那样看待自己。但是，这不是意在停工，而是让这工作不那么褊狭排外。我从解构中不断学到的东西也许有某种异质性，但它仍是我自己的特色。

我并不足够博学，可以跨越多个学科，但是我可以打破规矩。从这一点中，你可以学到什么吗？我这么问我以前的两个学生夏普和派

尔，本书的早期篇章以课堂教学形式出现，他们陪我一起探讨了其中大部分内容。而最后，我要感谢以下三位让我有机会学到其他学问的朋友：玛哈丝维塔、法里达和法哈德。

【注释】

[1] 指为研究者提供语言或文化方面信息的人。——译注

[2] 指科学家或私人公司在没有尊重基因产地及本土居民培育基因的成果的情况下，私自为某种基因甚至是整个动植物资源申请专利，从而限制其他人包括基因产地本土居民使用该种动植物资源。这对于基因产地及本土居民来说，无异于盗窃了他们的动植物资源及智能成果，也限制了他们使用原本属于大众、无所谓产权的动植物资源。比如美国一家稻米公司把印度香米与另外一些矮秆稻米品种杂交，并成功为这种新品种的印度香米申请专利，在美国和西方国家独家出售，亦限制其他人采用相似技术培育印度香米。印度香米原本只能在印度、巴基斯坦和尼泊尔种植。过去，印度农民一直使用和培育不同品种的印度香米，以配合不同的环境和气候。印度香米既是他们的本土资源，也是他们的智能成果。美国稻米公司不仅没有肯定他们的智能成果，更通过没有丝毫新意的培育技术，盗取了印度香米的名称，还限制了印度农民培育印度香米，同时，也对印度出口市场构成很大的威胁，破坏农民生计。最后，在印度政府的要求下，这家公司终于放弃这些专利，还了印度农民一个公道。该解释参考http://webcache.googleusercontent.com/search?q＝cache：zo8cDnp3koMJ：www.cyberschool.oxfam.org.hk/glossary.php%3Fcod%3D9＋biopiracy&cd＝4&hl＝zh-CN&ct＝clnk&lr＝lang_zh-CN%7Clang_zh-TW&source＝www.google.com.hk。——译注

[3] “foreclosure”本指抵押品赎回权的丧失，即取消抵押品赎回权的行为。含有不承认某样东西曾经存在，从而将之排除在外之意。作者所指的意义在本书第4页（原书页码，见本书边码，下同）有详细阐释。——译注

[4] 《生命保障系统百科全书：概念框架》（Encyclopedia of Life Support Systems：Conceptual Framework，Whitstable：Oyster Press，1997，p.13）；卡尔·马克思，《资本论：政治经济学批判》（Karl Marx，Capital：A Critique of Political Economy，tr.Ben Fowkes，vol.1，New York：Vintage，1976，p.152）。

[5] 雷蒙·威廉斯（1921——1988），英国马克思主义文化批评家，文化研究的奠基人之一。他认为在讨论整体文化与文化产品如文学作品的关系时，要认识到文化变化过程及历史内在的延续性。任何社会的文化系统都是多元并存的，文化的变化实际上是各种文化因素的重组过程，既有主导的文化因素，也有过去的社会文化延续残存着的文化因素，还有酝酿潜伏着的新文化因素。——译注

[6] 莫汗娣，《女工与资本主义书写：统治的意识形态、共同利益和团结政治》

（Chandra Mohanty，“Women Workers and Capitalist Scripts：Ideologies of Domination，Common Interests，and the Politics of Solidarity”，in M.Jacqui Alexander and Chandra Talpade Mohanty，eds.，Feminist Genealogies，Colonial Legacies，Democratic Futures，New York：Routledge，1997，pp.26——27）。

[7] 詹姆斯·特劳布，《安南的下一考验》（James Traub，“Kofi Annan’s Next Test”，The New York Times Magazine，March 29，1998，p.46）。

[8] 艾哈迈德，印度左翼理论家。——译注

第一章 哲 学

一

无意中铭记了一样失落之物的后殖民研究，除非被放在一个总体框架中，否则就有可能成为无罪辩词。当殖民话语研究只关注被殖民者的表达或殖民问题时，它们有时会通过将殖民主义/帝国主义安全地放置在过去，以及/或者通过假设从古至今有一条持续不断的线索，为当下新殖民知识生产服务。这种情形使得以下事实更为复杂：后殖民/殖民话语研究成为了实实在在的分支学科限制区。尽管这些研究有被招安的可能，但是毫无疑问，如果它们不能提供持久的疏浚，那看似清澈的学科主流就会混浊不堪。因为，当这种疏浚工作不断对充分意图主体进行自以为正义的羞辱时，它是反生产的，所以解构在此就有作用。（尽管德里达反复援引学科问题和欧洲意识危机，但他利用解构达到这些目的的少数尝试，并不被人认为与解构文学或哲学批评有密切关系。这并非偶然。）[1]

主流从不清澈，也许也永远无法清澈。部分主流教育包含了一门学问，就是用一种“被认可的无知”，完全忽略这一点。因此，在开篇第一章，我解读西方哲学传统里三本重要著作，这些著作都认可了无知。

在《三个世界》的结语中，卡尔·普莱奇这么说：

> 我们的挑战并不仅是将社会科学在概念上的确定次序行为（分为三个世界）扔在一边，而是要批判它。而且，我们必须要明白，康德、黑格尔和马克思的批判任务在此意味着什么。换句话说，我们必须战胜三个世界这种观念必然强加在社会科学上的限制。[2]

要表明前苏联解体后世界中的新南北划分如何强加了新的限制，在此书讨论范围之外，尽管我的论点将不断试图偷偷越线。[3]但是，我们也许可以认为，我们从事人文学科（普莱奇写到了社会科学）的

研究者，如果能认识到，殖民主义将自己彻底替换成新殖民主义时，也将旧殖民地替换为“第三世界”，就能更好地保证我们对那个过程的理解。（我所谓的新殖民主义，总是指主要以经济而不是领土为基础的帝国主义事业。殖民主义与帝国主义之间的区别对历史学家来说非常关键，但在此并不是最为重要。）前苏联解体后的形势，将这种叙事移入全球金融化的社会力量中。[4]这种“宏大叙事”正在成为越来越有力量的运作原则，而在美国学界的我们也参与到这一叙事中。这正是为什么也许以下认识会很有趣：认为康德、黑格尔、马克思是久远的话语论述的先驱，而不是认为他们的思想储存了清楚明晰或有根有据的“理念”。[5]我一直希望，一些读者会因此发现在我们自身立场与他们立场之间，存在一种建设性而非破坏性的共谋关系，因为在辩解与指控、蹚浑水与抹黑之间，常常似乎别无选择。

随着时代发展，研究康德和马克思的成果越来越多，欧洲话语生产和帝国主义公理之间的关系也随之变化，尽管后者持续扮演着“使话语主流显得更为清澈，使自身显得是唯一可协商方式”的角色。在永不停歇的运转过程中，伟大文本以这种或那种方式，极其需要一个不可被承认的要素，我将称之为“本土提供信息者”；但这一要素被这个过程排除在外。

我从拉康心理学中借来了“排除在外”这一术语。我认为心理分析是一种将叙事的“前生成”（雷蒙·威廉斯的术语）解读为伦理实例的技术。[6]让我以“排除在外”一词为条目，简单描绘一下这种技术，在《心理分析语言》一书论述弗洛伊德到拉康的章节中，“排除在外”仍然是一个相当有用的通用词。[7]我的隐含读者将在第四章中显示她自身，而她将必须学会参考专门词汇的用法。

正如《心理分析语言》一书指出的：

> 拉康突出指出的这一感觉……比如说，可以在弗洛伊德……［关于］“某类更有力且更成功的防御。在此，自我不仅抵制［verwirft］不相容的观念，也否认其影响，它表现得似乎这个观念从未在自我身上发生”的论述中［找到］……拉康在他的“狼人”案例中，极为欣然地接受并支持了弗洛伊德关于“排除在外”的观点。（楷体为笔者所标）

“否认影响”这一概念，可以让我们将心理分析式的思索脱离实践科学（这需要专门训练）的位置，而放到伦理责任（人之为人的负担）上。而且，记住这点也很有用：是狼人分析的历史让尼古拉斯·亚伯拉罕和玛丽亚·托洛克开始思考“秘名”，即对一个名字的加密。[8]德里达通过在心理分析实践的生产和消费之循环中放弃“责任”这一概念，而造成上述这种脱位，这一做法模仿了对父系姓名的加密和在一个追悼其父亲的语境中寻找不可能的母系姓名的行为。[9]在这一章中，我将阐明将“本土提供信息者”的名字加密为人的名字——这个名字带有宣布此人为人的作用——这一做法的前前后后。我们无法在此诊断出一种精神错乱，但是我们可以为弗洛伊德——他讲求伦理，写出了《文明的不安》一书——补充这一思想：这种对影响的否认曾是，现在仍是对教化使命的有力且成功的辩护。

当“排除在外”这个词勾勒出“否认影响”这一概念在弗洛伊德著述中的发展时，它提到了这个概念包含着一个内外转换：一种对情感贯注［Besetzung］的内在弃绝，变为“对真实外部世界的否认［Verleugnung］”。[10]“在最终清算中，我们该如何理解这类进入了外部世界的‘抑制’……对情感贯注［Besetzung］的弃绝也是对意义［Bedeutung］的弃绝。”

以这内——外两步为指引，“拉康将‘排除在外’定义为……［弗洛伊德］用自己语言所阐释的……‘那被排除在象征外，又在真实中重现的’”。因此，“排除在外”与弗洛伊德的“‘基本过程’相关，这种过程具体体现为两个互为补充的运作：Einbeziehung ins Ich，引入主体；Ausstoβung aus dem Ich，逐出主体”。真实就是被逐的标记，或者携带着被逐的标记。

我认为，“本土提供信息者”作为一个名字，标志着从人之名中被逐出，这个标记删去了种族关联的不可能性。

当然，我是从人种学那里借用了这个术语。在那门学科中，本土提供信息者得到极为认真严肃的对待，尽管西北欧（代号“西方”）传统一贯认为本土提供信息者没有自传。他（偶尔是她）是一个空白，

虽然能生成一个只有西方（或西方模式的学科）才能铭写（inscribe）的文化身份。一些富有善心的当下文化本土主义者的实践可以与此相比，尽管他们的“封面故事”充满自我展现的声音意识。渐渐地，出现了自我边缘化或自我团结的移民，或用后殖民装扮一番的“本土提供信息者”。我要从这一堆人中清楚区分出本土提供信息者。我所读解的文本并非人种学文本，因而也并不赞美此类形象。我所读解的这些文本想当然地认为“欧洲人”是人类规范，由此为我们提供描绘和/或规定。不过，即便于此，本土提供信息者也仍然既被需要，又被排除在外。在康德的著述中，需要本土提供信息者作为例子，来证明决定的他治，以衬托反思判断的自治，这种自治让理性意志的自由得以成为可能；在黑格尔的著述中，本土提供信息者又是精神从无意识到意识的活动的证据；而在马克思那里，本土提供信息者为对生产方式的叙事添加了标准性。这些行为如今以各种各样的伪装仍然存在着，并抑制着我们试图克服局限的努力。通过对世界的最新划分，这些局限强加在我们身上，而这种划分到了以下程度：因为北方看起来继续在“援助”南方——以前帝国主义就是这样“开化”了新世界，所以南方对北方的关键帮助（以维持北方耗竭资源的生活方式）被永远排除在外。我这本书认为，如今被排除在外的本土提供信息者的类型，就是南方最贫穷的妇女。但是，此章中我们探讨的时期和文本，将使得——引用葛兰西的敏锐洞见——本土提供信息者（们）成为未列出的痕迹的所在。要以斯库拉的文化相对主义和卡律布狄斯的本土文化主义为舵[11]，在这一时期内航行，我们不仅需要对叙事和反叙事的信任，也需要对（另一）叙事呈现出来的（不）可能性的信任。

正如我开篇对普莱奇的引用所泄露的，我们的批判意识太由康德、黑格尔和马克思所决定了，以至于不能将他们作为“被帝国主义推动的帝国主义者”而抛弃，尽管这也是批判帝国主义的批评家太过经常表现出的空洞姿态。对文本的解构性读解策略，将承认决定论和帝国主义，将搞清权威文本如今能否为我们所用，因为新的统治学说正以他者的名义建构自身。[12]

福柯的历史寓言将主权话语的瓦解和权力微逻辑的出现，定位于

18世纪末的法国和英国。在同样的精神下，我们也许可以认为，“德国”（如果“德国”是称呼那个时期的、前后一致的合适名称）18世纪的末期，为一种关于危机处理的叙事提供了素材：“科学”编造对自我和世界的新表现，这样就可以提供辩词，证明殖民地和帝国的建立所带来的控制、剥削和知识暴力统统无罪。

当我们穿行在文化自我表现的宏大叙事中时，指出德国帝国主义活动一直到19世纪后半叶才得以巩固强化，是非常恰当的。[13]因此，在西方语境中，“德国”文化自我表现的叙事有所不同。正是此奇异性提供了与早期自我表现场景的某类关联，那一场景并不承认“德国”这一名称，这表明德国缺乏统一国家身份，只能通过重新发现德意志古代来找到一个更完整的建国基础；也表明德国没有参与欧洲文艺复兴，因此在德国会有文艺复兴的一个现代的、活跃的再现。[14]

很难标示出一个民族（是那一群体的换喻：这一群体自觉意识到它是文化的监管人）创建那些阐释所依据的划分，这阐释能建立其所谓的文化身份。然而，也不能否认，这样的划分线一直在被画出和重新画出。如果想到我们自身的文化身份和角色，经由从大众到学术的宏大叙事，或显或隐地被跨越和再跨越，就不难得出以下看法。文化和智识上的“德国”——它自认为与其余那些仍然被认为是欧“陆”和英国的地方有着风格差异——曾是一种学术的主要发源地，这种学术极为认真细致，在比较语言学、比较宗教学甚至比较文学刚刚萌芽的话语中，建立了关于原型（学科意义上的“比较”）身份或血族关系的词汇，而没有直接利用殖民者和被殖民者之间的那一他者差异。威廉·琼斯和赫尔德[15]各自为梵语分了类，并通过语言/文化来思考他性，他们之间语调的差异将使我的观点更为清晰。在可能身份的这张网络上，“非洲”仍然是与之分离的土地，仍然是引发困惑或癔症的地方。[16]

哲学的范式是科学和真理的融合，这一领域本身仍然未受到比较冲动的影响。在这一领域内，德国产生了权威的“普世”叙事，其中，主体毫无疑问仍然是欧洲人。这些叙事——康德的世界大同、黑格尔的理念路线、马克思的社会主义顺势疗法——都没有开启或强化对帝

国主义事务的学术控制。

卡尔·普莱奇警告我们，在我们拆解第三世界话语时，不要成为康德、黑格尔和马克思式的人，然而，这一警告仍然是上述三人影响欧洲伦理——政治主体之形成的又一例。在我看来，这些欧洲伦理——政治的自我表现的素材文本，也同样与如今一种自我定义风格的后殖民话语有着共谋关系。在我读解的空白边缘，是我称之为本土提供信息者的想象及（不）可能的视角。当我们的批判显然大部分沿用了（尽管有时出于无意）他们的观点时，故意背弃这三位大家就是否认他们的能动性作用，是靠否认历史而建立王国。

另一方面，如果设想在他们的所有著述中对他者的定位一直没变，那就是在假设，与他者的唯一真正的交集，终究是在“客观的”社会科学学科中。我的观点是，我们人文学科研究者，在把他者的位置看做是暗含的“主体（性）”位置时，也必须根据所面对的文本而改变我们的假设。悖论性的是，每一位著书立说的思考者的确在这么做，就好像他是某类“本土提供信息者”，或者是从孩提时就每天数小时（即便是被要求如此）在某种学术文化中接受熏陶，这一文化包含这三位大家，他们常常在文化的激进版本中处于边缘，但有时也处于保守版本的中心。我写作时的信念是，有时最好的办法是破坏手边难以撼动的东西，而不是一边发明一种无从测试的工具，一边又言不由衷地讲说各种各样的自由主义多元论。

我将称我对康德的读解是“误读”。我将“经验的和人类学的知识”引入了一个哲学文本，并慢慢引导大家走向对道德本身的理性研究，我相信，对我这一做法倍感愤怒的人，在学术上有其充分理由。但我希望，这样一种读解也许会让人重视，为了历史的叙事化[17]，哲学曾经并继续被歪曲。我的实践也许会被称为一种“小心谨慎的歪曲”：我想制造一个反叙事，能清楚显示出主体如何被排除在外，而主体无法获得叙事者的位置这一情形，正是巩固康德立场的可能前提。如果“结合了这些才能（其中就有‘混淆经验和理性’）的人，只成为一个搞糟事情的拙劣者”，那么让我们记住，“搞糟”也许正是创造的同义词。[18]

康德的《纯粹理性批判》详细说明了理性的运作，它如何从理论上认知自然。《实践理性批判》则分析了理性意志的活动。而审美判断的运作，让关于自然与关于自由的概念一起作用。

《判断力批判》分为“审美判断力批判”和“目的论判断力批判”两部分；而“审美判断力批判”进一步分为对美和崇高的探讨。[19]在对美的体验中，主体（没有认识自身）建构了一个所谓的认知客体（没有客观参照）；在美中感受到的愉悦，是对主体能力的喜悦：主体不用参照就能够表现认知客体，虽然对真正的认知来说，这参照必不可少。在此，我们发现了审美判断和理论理性王国之间的关联：主体通过事物能被认知的方式，表现了等待认知的客体，而艺术让自然的概念可以无根据地发生。

在感受崇高的那一刻，主体向理性意志让步。经常被指出的是，理性意志插手，掩盖主体丧失的一刻。严格说来，没有关于崇高的完整体验。“对崇高的感觉是……因以下两者不一致而产生的一种痛苦感，即由想象形成的……审美判断和由理性形成的审美判断的不一致。”这种看法认为“我们最伟大的感觉能力是不充分的”，但是因为这种判断是合理的、正确的，因此“一种愉悦［被］唤起”。理性超越情感的优越性“在我们心中唤起了一种超感觉的确定［Bestimmung］感”（CJ　96——97）。[20]如下这么说并不过分：借由崇高引起的痛苦，我们被规划好（或更好的说法是，被转向）去感觉那种想象的不足与无力（因此进入了理性优越性的循环）。语言总是一种无法逃避的责任，尽管存疑的概念就是自由概念。“朝向这种确定［Bestimmung］的趋势，存在于我们的本性之内，然而它的发展和实践却仍然是我们的职责所在，义不容辞。”（CJ　102）康德经常使用“anlage”一词，通常被翻译成“趋向”，就含有设计蓝图或设计程式的意味。

这样一种被设计好的模式，将自由概念理解为“理性……控制［着］感性”的愉悦（CJ　109），它暗含以下前提：这种“自由”——由一种确定或设计而产生——是自由的转义。事实上，“自然的崇高感”是一种偷偷摸摸的转喻（用结果替代原因）。崇高感是“对我们自

身的决定［Bestimmung］的敬重，而通过某种‘偷换’（subreption），我们将之归为对客体本质的敬重”。这是一种掩饰，“用对客体（自然的崇高）的敬重，替换［Verwechselung］对我们主体内的人性理念的敬重”（CJ 96；楷体为笔者所标）。

这一切都关乎数学的崇高，而不是“力学的”崇高这个高级范畴。但是，我乐意强调康德的描绘性词法的一些特征，在他关于人类获得理性意志的所有论述中，这些特征都很普遍。人类获得理性意志的途径是被建构的，就像是对一种结构上的必然缺乏，进行设计好的增补。要将这种增补命名为“对自然/本性的感受”，最多是通过某种“偷换”而达成的转喻。“偷换”是个情感非常强烈的词，在《教会法》中，它意味着“抑制真相以获得放纵”（OED）。[21]

事实上，在康德对力学崇高的讨论中——“就好像它并没有控制我们”，他同样标出了这一时刻：将绰号不恰当地错放在自然之上，并含蓄指出，这种用法不可避免：“所有引发我们心中这种感觉［对我们身上和我们之外的本性的优越感］的东西……都被称为崇高（尽管不恰当）。”（CJ 104；楷体为笔者所标）

崇高的结构是一种转义。自然的崇高是由一种鬼鬼祟祟的不恰当所运作的。我们是靠修辞和偷偷摸摸获得了道德。《判断力批判》因而反复提醒我们，要警惕想对理性意志加以认知控制的各种企图。[22]

“朝向崇高感的思维的转向［die Stimmung des Gemüts；这个隐喻与‘Bestimmung’或‘确定’中的隐喻一样］”——我前文所描述的增补和补充的必然结构——“需要它对理念的接受能力［erfordert eine Empfänglichkeit desselben］”（CJ 104）。这种接受能力是种“本性的”可能性，它作为最终人性之计划设计的一部分，只能靠文化［“Kultur”（文化）而不是“Bildung”（教育或教化）］来实现：

> 理性在感性［Sinnlichkeit］之上施加一种强力，为的是让感性充分［angemessen］扩大，与理性自身的领地（实践领地）相应，并让它［lassen］在上［auf］望向对它来说就是深渊的无限……但是，尽管对自然中的崇高的判断需要文化修养……它并不因此主要由文化产生……

它的基础［Grundlage］在人的本性中……在对（实践）理念也就是道德［zu dem Moralischen］的倾向［Anlage］中。（CJ 105）

让我们注意对判断力的这一相当特殊的铭写，这种判断力在本性中被设计好，它需要文化，但不是由文化产生。如果你本性上与这种文化相异，那么就不可能在这种文化中变得有文化。我们应该在此悖论框架内，理解康德对想通过文化将人类恰当地人性化的愿望的描写："没有道德理念的发展，我们经过文化教养的准备而称为崇高的东西，对于粗人［dem rohen Menschen］来说就会是纯粹的恐怖。"（CJ 105；楷体为笔者所标）形容词"roh"（粗鲁的、未开化的）非常引人思考。它通常被译为"未受教育的"。但事实上，在康德的著述中，"未受教育的"专门用来指儿童和穷人，"本性上未受教育的"就指女人。[23]与之相对照，"der rohe Mensch"指原始粗鲁的人，在其能指领域内，包含野蛮人和原始人。

声称我们心中的道德冲动有其认知基础，就是没能认识到它的起源其实是一种增补。而且，不加批判地将自然定义为崇高，就是没能认识到这一命名在哲学上的不恰当。然而这些认识错误是成熟文化的一部分，甚至它们都有功能作用。就像康德之后会说的，它们可能是"有益的幻觉"（CJ 313）。只有有文化的人才容易受这些特殊错误及其修正的影响。用对（主体中）人性的敬重替代对客体的敬重这一转喻，是标准的乱用譬喻（catachresis），是对比喻行为的"有益的"滥用。（字典将"乱用譬喻"定义为对比喻或隐喻的滥用或曲解。）正确命名或错误命名之间的区别，在此本身可能并不确定。另一方面，原始粗鲁的人——对他们来说，无限之深渊与其说崇高，不如说令人畏惧——所犯的错误，必须通过文化本身得以修正，尽管在这一工作之始，存在着之前提到过的生产性文化和自然文化之间的特殊关联。（这种关联的一个意识形态后果是以下信念：尽管帝国主义的文化任务永远也不会真正成功完成，但仍必须着手去做。本书之后会审视这一立场对后殖民及当下困境的进一步影响。）

那些受文化滋养的人，可以将自然"命名"为崇高［erhaben nennen］，尽管必然是通过一种转喻来命名。而对原始粗鲁的人来

说，深渊作为纯粹可怕之物而出现［erhaben vorkommen］。[24]原始人尚没有达成或拥有一个主体，该主体的倾向或规划设计包含了道德感的结构。他还不是在三种判断力中被区分或赋予视角的主体。换言之，他还不是或者就不是“三大批判”[25]的主角，即主体本身，自然和理性存在的唯一例证。主体本身和尚未成形的主体之间的沟壑，可以依靠文化在有利情形下跨越。就像弗洛伊德指出的，（自然之无限的）深渊，通过理性的增补性冥思——从深渊［Abgrund］到土地［Grund］的来回强烈变化——从恐惧转化为崇高，这与俄狄浦斯场景有着不止一处相似。[26]

席勒将康德论述崇高中隐含的叙事给拟人化了，因此受到批评。[27]而事实上，康德所谓的获得崇高，也的确太容易被读解为一种叙事，在教育规划内，其充分表达将产生正确的、经验——心理上的反省。在此，也许应该留意康德自己对这种实践的警醒。[28]尽管席勒小心翼翼地将自己的设想明确详述为从经验心理学层面提出的审美教育，但在保罗·德·曼看来，他的读解实践却最终背叛了他。

德·曼暗示，席勒脱离常规的理解也许是对已出现在康德文本中的某种思想的必要补充，因而也是一种可能的替代：

> 康德试图解决的是严格意义上的哲学问题，是哲学的、认识论的问题，但他出于自身理由，选择用人际的、生动的词汇来表述，因此也从人际出发，生动地诉说了一些纯粹是认识论的、跟人与人之间关联的实用性毫无关系的东西。但在此，席勒的阐释却完全是经验主义的、心理的，丝毫不关注认识论内涵。正是因为这个原因，席勒可以接着声称，康德以对危险的类比替代了真实的危险，以对危险的想象替代了对危险的体验，在他的这种跨越和安排中，靠此比喻性的替代，崇高取得了胜利，崇高得以产生，崇高达成自身，集成了一种新的综合……席勒因而表现为康德批判哲学的意识形态。[29]

如果决定完全避免拟人化来修正这一偏常（德·曼一直在坚持这么做），也许最后会颠倒了席勒的问题，因而也就倒置了它的合法性。我在此提出，应该将康德思想中的拟人化一刻“情境化”，而不是删除（或为之申辩：“康德基于自己的理由，选择如此表述……”）。这一

时刻在他的文本中无法还原，就像在任何话语实践（当然包括德·曼或我的）中那样。我们所能做的，最多就是尝试去做出阐释。否则，就是在康德的比喻或比喻实践面前止步，忽略康德文本中遮掩的主体的历史和地理学。如果我们称此为“主体的政治”，那么这样一种尝试仅是遵循阿尔都塞以往对如何理解哲学的指示：“任何论及政治的东西，也许对哲学都至关重要，因为哲学靠政治维生。”[30]而从哲学学科内部来看，这样一种读解永远也无法证明自己合理。

因为本书的一部分任务是展示解构如何能够帮助读解，所以在此我们也许会注意到，在德里达的早期论文中，他责难了整整一代人，天真的地把哲学人类学化，同时也从策略上勾勒了这么做的可能性。他给出的理由似乎暂时证明了我的尝试是合理的：“西方充满焦虑、忙忙碌碌的座谈会不断增加，这无疑是……跟完全是他者的秩序存在差异的结果，而不是意见的内部或哲学上存在差异的结果……这种差异用一种不断增长且具有威胁的沉默压力，冲击西方对话的封闭性。而后者无疑努力将这种差异内在化……通过以它来影响它自身而掌控它。”[31]

最后，在1968年，大概是说给“西方”（即人文主义里的“我们”所意谓的一切）听的，德里达写道：“也许我们处于［房屋周围执勤的守卫（批判警惕？）和被将要到来的日子唤醒（激进实践？）］两者之间……但是，我们是谁？”[32]二十年后，德里达似乎通过与混杂、迁徙的形象玩“去——来”游戏[33]而给出了答案。[34]让我在此论证之外另说一点，如果赋予移民毫无疑问的优势地位，他们最后也许会变成一个抹除本土提供信息者的形象。

我对康德著述中的人类学因素的尝试性解读，其实与保罗·德·曼的解构版本相呼应。特别是在对卢梭的分析中，德·曼表明，某些事物声称自己真实而实际上不过是种譬喻这一发现，如何是他所谓解构之举的第一步（比喻）。[35]而第二步（实践）就是揭示在比喻分析内的修正冲动如何被迫制造谎言，以试图将之建立为真实的被修正过的版本。德·曼在不少作家中追踪了这一双重结构的展示：卢梭、尼采、荷尔德林、普鲁斯特、叶芝。在康德的思想中，正是刚萌芽的帝国主

义公理这一预设，拆穿了比喻性解构的虚伪性。在《判断力批判》的最后一部分“目的论判断力批判”中尤其可以清楚地看到这一点。

在康德批判体系的结构设计中，“目的论判断力批判”占据着一个奇怪的位置，这在《判断力批判》导言（CJ　34，英译文有改动）的结语中展现出来，因为这篇导言是在书完成后所写，所以非常有意思：

下表也许有助于根据其系统整体性来一览所有较高能力。

	思维的所有能力	
认知能力	愉悦感和不悦感［Unlust］	欲求能力［Begehrungsvermögen］
	认知能力	
理解	判断	理性
	优先原则	
符合规律	目的性	终极目的
	应用范围	
自然	艺术	自由

《判断力批判》的位置是在上面中间一栏。根据这张表，判断力才能的唯一应用范围似乎是艺术。然而艺术只是《判断力批判》的一个部分的主题，也就是说第一章第一卷、第二卷后半部分以及整个第二章——所有这三者都属于第一部分（“审美判断力批判”）——的主题。严格来说，“对崇高的分析”——在此结构中第一次勾勒出对“存在”添加道德法则——位于上表所表明的判断的应用范围之外，因为“审美判断力对自然之客体的推断，不能引向我们所谓的自然中的崇高，而只能引向美”（CJ　120）。在康德的著述中，没有关于崇高艺术的例子。

但是，最值得注意的是，如上表所列，目的论批判处于判断应用

范围之外。它跟艺术没有一点关系。它的主题是自然存在目的的可能性，以及世界存在一个睿智创造者的可能性。两种都是增补情形，与对崇高的分析中展示的结构相类。

因此，“目的论判断力批判”在康德体系（我们能感觉到这一体系是封闭的，《判断力批判》勾勒了这一封闭体系）的内部和外部空间得到阐明。康德将判断力的最关键问题——政治和宗教、自然/社会和神圣正义——放在一个结构如此不稳定的位置上，真是非常奇怪。这几乎就好像是隐匿真相或压制真相（原本它们可以毫无原由地为艺术赢得在判断力应用中的合法位置）在结构上被凸显了出来，尽管康德在文本中的宣告将艺术，而且是美的艺术（没有目的的目的性）安全地放置在目的性优先原则作用的唯一合法领域内。当然，我这么说，是因为崇高是（尽管不太恰当）被限制在关于自然的判断中。通过上表中的空白，例外也许制定了规则，而合法的则变成了例外。不确定性以不止一种方式预告了康德思想中关于道德的问题。如果严格遵守上述概括纲要，《判断力批判》的绝大部分将会“被康德”标注为在判断力的恰当范围之外。然而，它将会被增补为哲学。[36]

在“目的论判断力批判”中，我们认为自然有一目的、人类生活有一目的、世界的睿智创造者有其意义的这些认识占据了欲望的位置，而我们对实践理性的欲求能力（Begehrungsvermögen，想要得到的能力）靠塑造了目的论而开始发挥作用：

> 为了获得以下认识的理性基础，即如果……按照目的论原则，自然是一个绝对整体，它必须与人的幸福相一致——［而去］假设［人是］造物的最终目的……这一假设只是欲求能力［Begehrungsvermögen，通常译为“欲望能力”］……那是他唯一能够给予自身的价值，并且这价值存在于……他如何行动及他行动依据的原则中……而这一原则不是因为他是自然的一员，而是存在于他的欲求能力的自由中。也就是说，善良意志就是：仅靠善良意志，他的存在［Dasein］就有绝对价值；而以善良意志为参照，世界的存在可以获得最终目的。（CJ 293）

在欲求能力和善良意志之间，有一个不引人注意的滑移。前者是思维的一种内嵌特征，后者是一种刻意的或性格上的特性。这个部分

讨论的就是一方如何必须将自身展陈为另一方。在诸如上面所引段落中，康德自己的文本似乎就在反复预演它所揭露的这一场景。如果我们将此理解为，它在警告我们它自己如何易受它所描绘体系的影响，它就成为康德伦理之庄严宏大的一部分。

康德称我们责任感的来源为“被命令的结果”[eine gebotene Wirkung]（CJ 121；楷体为笔者所标），而不是一个纯粹的指令或一个下令的原因。我一直艰难地追踪实践理性概念的增补产物，它们是一个结构构造的结果，是一种倾向的结果。如果我们将那必然无基础——然而——必然是增补的结构记在心里，康德本人对自由概念之增补产物的揭示，就能从内在得以说明，因为它本身就是深渊的增补：“哲学家的责任……是揭露上述幻觉，不管它如何有益。”（CJ 314）在这句话之前几行，幻觉也被形容为一种“增补”[Ergänzung]，虽然是“任意的”增补。（CJ 313）

欲望的自由是自由概念可能性的前提。然而，在很多章节中，这种自由的功能却被描绘为一种强迫：“……为了解释……与最终目的相称[gemäss]的事物的存在，我们必须假设，作为世界的创造者，最初不仅有一个智慧的存在（因为自然诸事物的可能性，我们被迫判断它们为目的），而且也有一个道德的存在。”（CJ 306；笔者将“必须”与“被迫”标为楷体。）

想要自由的那种冲动，经由去进行增补的义务而运作。康德在对信念的描绘（它重新书写了关于荒诞的更古老主题）中铭写了不确定性，这一铭写非常著名：

> 因此，是思维假定为真的坚持[beharrlich]原则——因为有义务要这么做[wegen der Verbindlichkeit zu demselben]，才是最高道德终极目的之可能性的条件，尽管其可能性就和[so wohl auch]其不可能性一样，我们都无法一窥究竟[von uns nicht angesehen werden kann]（CJ 324；楷体为笔者所标）。

实践理性的这种双重束缚必然避开所有终极问题，因此只能通过类比，而不是认知（CJ 307）或归于“恰当含义”（CJ 315——316）

来运作。然而，欲望的能力（欲求能力）被迫去增补每一缺席，也被迫去解决上述举动产生的每一处自相矛盾。

关键的自相矛盾是，我们必须思考一个最终目的，但我们却无法认识它。判断力的一部分必须认为，因为“我们认知才能的有目的的配置”（CJ 232），自然依靠机械原理而有目的，这一部分判断力是自治的，因为它“拥有纯粹的主体合法性”（CJ 236），也因为它“在客观上相当需要/缺乏一种法则或一个概念”（CJ 232）。这种缺乏，被判断力的另一部分——那是他治的——所增补，这另一部分“依靠理解”，“必须根据与自身相异的法则调整［richten］自身”（CJ 236）。后一种判断被称为“决定”，尽管如果被称为“做决定”，即德语词“bestimmend”，今天的英语读者会更好地理解其后续影响。（我们注意到它本身是被决定的，或“被转调的”，因而能做决定。）哲学家“必须揭露和拆解［auflösen］”两类判断之间的任何混淆。

康德小心翼翼地为理性设定了界限，他认为理性是自由的，然而也是受缚的，它决定去补充那必然总是缺乏的东西。人类只有在无法认知自己的时候，他才是道德的。康德并没有给予理性主体以认知力量，而且事实上，他使得自己的文本易受那被决定的，然而有时有益的幻觉（他试图去揭露那些幻觉）的体系的影响。也许这就可以称为对自由概念的一种比喻性解构。

是在自然神学、伦理神学，而不是在哲学中，对缺乏的增补是任意的、不充分的，无法给予“恰当的意义”。在康德看来，似乎有着一个“恰当的增补”，它的名字就是上帝。这就用崇高之名，填补了令人畏惧的无限之深渊。以下这一段落无疑回应着“对崇高的分析”：

> 因此，我们也许可以假设一个正直的人［einen rechtschaffenden Mann annehmen］……他坚定地相信没有上帝……他宁愿希望无私地仅仅促成善好，［道德］法则会将他的所有力量引向那里。但是他的努力受到限制……欺骗、暴力和嫉妒将在他四周横行［ihn im Schwange gehen］，尽管他本人可以是诚实、温和与善意的［wohlwollend］；而他遇上的正直的人——不管他们多么配得幸福……将像地球上其他［den übrigen］的动物一样。所以，这种情况将一直延续下去，直到一座巨大

的坟墓将他们一起吞噬［verschlingt］……坠入物质之无目的的混沌深渊［Schlund］，那是他们所来自之处……如果他希望一直献身于［anhanglich］他内在的道德决定的召唤……他必须……假定存在［Dasein］一个道德上的创世者，那就是上帝。（CJ 303——304）

在此，深渊是我们所来自的地方——自然的子宫，也是坟墓——吞噬之口［Schlund］；而不单纯是“Abgrund”（在论述“崇高”的段落中表示“深渊”的德语词）的无根无基。必须先假设有上帝，以宣告我们的道德存在的法则，这一上帝——比如在上一段落中——似乎超越了哲学家所必须揭露的有益幻觉；尽管根据论述的系统性，他必然是一个幻觉。哲学家的立场在此不那么确定了；他似乎被迫也有这么一个需求：假定世界有一道德上的创造者，因为在子宫与坟墓的界限内，他也是上述正直的人。他无法把上帝的命名行为完全形容为偷偷摸摸的转喻，尽管其结构预示了这种可能性。相似的是，关于欲望的话语变为信念时，他的立场也妥协了。康德此书结尾的一个审慎注释中，思辨理性本身被放在了第二位。道德法则不能是一个有益幻觉。它是真实的，因为思考它时不会出现什么矛盾。

“因此，我们在自身内拥有一条原则”，就在《判断力批判》结尾总论之前的结论部分，康德如此写道：

这一原则能把在我们心中的对超感觉的理念，由此［dadurch］也把在我们之外的对超感觉的理念，规定为一种哪怕只是从实践角度来看可能的知识——对此，纯粹的思辨哲学（哪怕它能给予自由一个单纯消极的概念）必然非常绝望。结果是，自由的概念……能把理性扩展到超出那些边界，在那些边界之内，每一个自然的概念（理论性的概念）必然仍是毫无希望地受限的。（CJ 327）

这当然可以解读为自然被再次铭写为自由概念的不受限制，其无限之深渊的一个例子。难道不能说，只有在“目的论判断力批判”中，在似乎是外在于体系的不确定的（无）位置中，跨越了审美讨论之桥（尽管之上并没有桥梁），自然和自由才能共聚，哲学本身（的产物的实践）才因此是崇高的范例？然而，论述崇高的哲学家也同样有义务表明，用那个绰号称呼它，就是用偷换增补一个不恰当。因此，让

它具有资格的说明依然是："只有从实践角度看"，在崇高中扮演着主体角色的哲学才能如此做。整个《判断力批判》就是对那个角度之不稳定性的解释。

如果细读文本，那么即使这些显然是修补的姿态，也可以被看做是给予读者的信号，标示着文本自身的解构；或正如大胆假设所认为的，即使在实践领域，理论（分析着崇高）也总是早已被实践所规范（不得不假设一个道德存在）。在此书结尾，康德以一种我们期望的强迫和确定的语言，更为公开地确定了思辨理性的位置：

> [思辨理性]将道德法则本身，视为在其实践一面[inpraktischer Rücksicht ansehen]对我们理性的纯粹欺骗。但是，因为思辨理性完全说服我们，[这]永远不会发生，但在另一方面，其客体存在于自然之外[über die Natur binaus liegt]的那些概念可以不含矛盾地被思考，它就必须为了自身的实践法则，为了通过它而强加的任务[die dadurch auferlegte Aufgabe]，承认那些概念是真实的，为了不自相矛盾。（CJ 323——324；楷体为笔者所标。）

我们只有承认，一个比喻性解构的无限重复的动作，使得文本的行为性表述成问题，也将文本表述为（自身）成问题，我们才能看清，主体本身内那未被承认的区分，如何以一种明显的方式，推动着康德的文本。

让我们回到我所谓的实践理性的双重束缚。它只有靠类比而不是通过认知或归为"恰当意义"才能运作。然而，欲求能力被迫去增补每一缺席。这在"物质的和意识形态的……阐释方法"之间产生了自相矛盾。通过指出反思判断的自治，康德去除了自相矛盾的任何可能性（CJ 236）。相反，决定判断的他治"必须根据通过理解而给予的……法则调整自己"（CJ 236）。通过深渊的比喻解构，将康德的双重束缚及其解决办法确定和控制为一种"布尔乔亚征象"，就是忽略我们在其内部的位置，在前苏联解体后的世界新秩序中的位置。必须坚持将这点作为本书的推动论题之一。

如果我们仍然在决定判断之内，自相矛盾就做出如下姿态："根据其内在形式而判断一样事物是一个自然目的，与将那样事物的存在

作为自然的一个目的非常不同。为了后一断言，我们不仅需要一种可能目的的概念，而且需要对自然的终极目的（scopus）的认知［Erkenntnis］。这需要去参照远超［übersteigt］我们对自然的所有目的论认知［Erkenntnis］的某种超感觉。”（CJ 225）

在《判断力批判》的其余三十多个章节中，康德逐步阐明了那一超越认知的超感觉参照——恰当的增补——上帝。然而，一个合法调整的、有合法基础的决定判断，将会产生，也仅会产生一个例子：

> 牛存在需要草，人的生存又需要牛；但接着，我们不明白为什么人必须应该存在［如果我们偶然想到（wenn man etwa...in Gedanken hat）新荷兰人（即澳大利土著）或火地岛居民，这不是一个容易回答的问题］。这样一件事情因此［alsdem ist ein solches Ding］甚至不是一个自然目的；因为它［或它的所有物种（Gattung——在此不能忽视“人类种族”中“种族”的内涵）］并没有被认为是自然产物。（CJ 225）

在此，“对崇高的分析”——崇高陷在深渊——影响中，没有移至“土地”——中的原始人被命名了。他只是思维的偶然客体，而不是范例。他不是主体本身，也不是作为自然产物的事物或其物种的例子。如果你偶然想到他，那么你的决定判断无法证明他或他的一个物种需要存在。当然，哲学的“恰当”读解，会将此作为一个并不重要的修辞细节而不予考虑。但是，如果在康德的世界中，新荷兰人或来自火地岛的人可以被赋予言说的能力（成为言说的主体），他很可能坚持认为，这一天真然而无法回避且事实上也是关键的例子——这是关于自相矛盾的例子，理性将会增补这自相矛盾——运用了一种“人是什么”的特殊思维方式，将他排除在外。在此，我们发现，帝国主义公理作为一种自然论证，表明了（文化）人的认知局限。但关键是，在《判断力批判》的世界中，新荷兰人或火地岛土著不可能是言说或判断的主体。[37]康德思想中的主体本身有着地理政治学的差异。［让我们提醒自己，想一想紧接着“对崇高的分析”的那个段落，它论述了自然——文化——习俗和倾向（见第11页）］。康德的文本不太能提这一点，而且事实上也无法展开这一论证。但是，它在《判断力批判》中的重要存在无法被否认。它提供了“那种自然辩证”的唯一佐证，“那种自然辩证是一种无法避免的幻觉，我们必须在我们的《判

断力批判》中揭露和解决这一幻觉，到最后也许它不再欺骗我们”（CJ　233）。事实上，它提供了决定性判断之结论的典例，哲学家所说的反思判断的自治，将会修正这一结论。（因此也将之排除在外：“Einbeziebhung ins Ich”，引入反思判断；“Ausstoβung aus dem Ich”，逐出主体、进入本体。）在18世纪末，这不是一个偶然例子。[38]

［相反，对性差异问题，康德有着一个扎根于父权制的、坚定且经过深思熟虑的答案，他赋予性差异一个独特位置，对他的体系运作来说毫不重要：[39]

> 只有一个外在目的性，它与组织机构的内在目的性相连，却服务于一种手段与一个目的的外在关联，而不用询问那必然会出现的问题，即如此建构的这一存在，必须为了什么目的而存在。这就是两性为了种族繁衍而建立的互动关系中，他们的结构……为什么这种成对物必须存在？答案是：这一对首先构成了一个机构化的整体（organizing whole），尽管不是一个在单一身体内的有机整体（organized whole）。（CJ 275）

在这之后，“为什么那里（ist da）有此物”这个问题再次被提出，最后引向这个答案：“所以，尽管在某种参照中，人也许被尊为一个目的，但在另一种参照中，人的地位是：他只是一种手段。”（CJ 277）新荷兰人和火地岛人的出场，是为了回答这一问题的前一关联。本书论点之一就是性差异和种族差异之间的不连续性。当女性被主人主体（Master　Subject）放置在哲学之外时，她只是不被考虑，而不是作为一个随意的修辞姿态被预先排除在外。针对种族他者的诡计则与此不同。］

如果我们让德·曼对解构的认识，“通过用解构影响文本”，从而领会文本“之外”的东西，那么，在康德文本这一结构不确定的部分中，康德的体系正展现了它所解构的，而且，如果我们仔细阅读，会发现，这一体系也能去解构它所展现的。但是，如果我们注意到并质疑主体本身的历史和地理差异，就不可能有后一步。通过殖民/后殖民途径，及因此最终通过诸如本书这样的书籍来制造本土提供信息者的

可能性，存在于一个事实中，即为了帝国主义的真正需求，未——成熟的、未——成年的、非——源起的超——主体不能在理论上被建构为：他们在这个世界上的功能完全被冻结，无法发挥作用，而这个世界中，目的论被系统化，成为地理——书写（geo-graphy，书写这个世界）。这一“成为——人”（beinghuman）的受限途径，是本土提供信息者进入后殖民的通路，在关于伦理和种族特性的各种各样不断变化的讨论中，这一通路依然未获得承认。多亏这种被认可的忽视，哲学家的责任（跟其位置相连）似乎适用于所有人，以便能够预设平等：是哲学家的责任去帮助人通过理性，利用上帝（尽管其存在没有认知基础）为父的假设，将自然母亲的可怕深渊转变为崇高，因此从实践上解决可以被知道的与必须被思考的这两者之间的矛盾。是否在个体层面，这是成为人的途径，对这点，康德在《批判》里几无言及。开始成为人类这一计划，就是文化（附上那条为非欧洲人的受限途径而设的不被承认的条款）、民事立法和信念的计划。席勒将称此为审美教育，它是“审美的”，是因为根据崇高一词命名的词法，只有通过审美的冥思才能接近目的论。

如果就像德·曼认为的，席勒以一种毋庸置疑的方式将康德的计划拟人化而将之摧毁，那么，认为康德是资产阶级社会的哲学家这一批判，必然也忽略了有特定地理政治差异的主体。比如，如果按照曼弗列德·李德尔的敏锐认识，“康德默默将经验概念再次引入规范性方法”，以掩盖他关于市民社会的概念中规范与事实的两难，那么，对我们的读解来说，重要的是，通过将“市民”或公民刻画为“独立的”，才能做到重新引入经验概念。[40]

对康德来说，训练思辨理性、让它看清自身的“局限”和道德理性的“无限”这一文化计划，预设了一个属于更早期（或其他）社会的“未受教化的［或未建构的——‘unangebautet’］理性”（CJ 310）。

> 但是他们永远也不会想到，自然与其内在伦理法则［innere Sittengesetz］相一致的可能性，会有任何其他原则［Prinzip，而不是“Grundsatz”］，他们认为这一原则只可能是一个至上原因，它根据道德法则控制世界，因为在他们心中作为义务而提交出来［anfgegeben］的终极目的，和一个没有任何外在于他们［ausser ihnen］的终极目的、

但 [gleichwohl] 终极目的又应当 [soll] 现实地在其中形成的自然，这两者是处于矛盾 [im Widerspruche steben] 之中的。（CJ 310）

接下去两行，康德向我们描绘了他那不变的场景。其他文明制造了无意识的增补物。渐渐进入哲学将会用恰当增补弥合上述矛盾，这恰当增补是只有在思辨理性被训练得不害怕自身的局限时才出现的道德法则。多神论在此被定义为魔鬼信仰，而基督教一神论被定义为“令人惊奇的” [wundersam] ，这是因为，在某种意义上，一神论几乎就是哲学，是哲学的增补，那些准备好接受它的人并不真正需要它是一种特定宗教（CJ 325，注释33；CJ 310）。

对那些早已获得一般水平文化的社会来说，市民社会中的社会市民结构，可供借鉴。[41]康德的哲学计划——无论是崇高还是布尔乔亚——都是根据一个隐含的文化差异而运作。

对实践理性及其计划的系统描绘（CJ　34），必须假定人就如他的主体本身一样是本体。尽管在此没有对文化差异的任何讨论，但很显然，原始人是从这一限定舞台中被还原出来的。相反，这种原始人的未经教化的理性却无法将人概念化为本体。事实上，如果我们将原始人引入人作为本体的讨论，我们就会陷入决定——反思的混淆中，而人们认为批判哲学要揭露和解决的，恰是这种混淆。束缚不止两重。因为“人被视为本体……就无法再询问为什么……他存在”（CJ 285；楷体为笔者所标）。然而这人确实进入了一个特定的“人类学”领域，因为毫无疑问，哲学家所依赖的正是主体的“善意”和“常识”（CJ　293）。“《批判》不断预设这一常识，却抑制对它的分析。可以看出，这一悬置确保了一种道德话语和一种经验文化主义的共谋。这是永远必需的。”[42]

一旦到了本体人，体系就可以运作了：“既然现在人只有作为道德存在，我们才承认他是造物的目的，我们就首先有了基础（至少是主要前提），将世界视为根据诸目的而相连的整体、一个诸终极原因的体系。”（CJ　294）如果新荷兰人和火地岛人可以对这一问题发表意见（当然是拟人化的，而这两种人甚至都没有“人”的资格，而只不过是错误拟人化产生的形式），那么，什么概念——比喻会隐含在以

下这段“纯粹”哲学中，其中，比喻根本没有它的位置？“只有在人之中，也只有在作为道德［Moralität］主体的人之中，才能找到在目的上无条件的立法，因而只有这种立法，才使得只有［allein］人有能力成为终极目的，全部自然都在目的论上从属于这个终极目的。”（CJ　286）如果我们先将主体看做决定判断中的［欧洲］文化的无分差主体，然后转换为反思判断中的无分差的［欧洲］主体，这一过程将会是一个谨慎警告，让我们警惕想在政治行动中充分表达哲学的欲望，警惕经验——超验的混淆，对米歇尔·福柯来说，这一混淆是现代性的话语构成的标记之一。[43]而另一方面，如果心中想着的是有着全球差异的主体，一个因其本性就（几乎）是人的主体，那么，再来看这一过程，它似乎证明了欧洲人成为全球立法者的合理性。后者是从本土提供信息者的不可能（因为在历史和话语中都不连续）视角得出的结论，本土提供信息者成了读者而不是证据。［你无法在哲学法的法庭上“证明”这点，因为带着适当的尴尬或兴致所给出的、取决于哲学家——法官之未被承认的政治学的判决，将是“一个范畴错误”！当然，如果我们太过关注哲学（这一哲学只会让人信服，而不是说服人）文本中的修辞和比喻，也会被看做是一个错误。］

在欧洲文化语境内，是“自然的考古学家”，而不是哲学家

> 可以推测地球的子宫［Mutterschoss］，那时地球（像一只巨兽）走出她的混沌状态，在一开始以一种不那么带有目的的形式，诞生各种造物，而这些造物再诞生其他，后者根据它们的产生［Zeugungsplatz］状态和它们彼此间的关系更为恰当地［angemessener］教化［ausbildeten］自身。直到这一子宫［Gebärmutter］本身变得麻木、硬化，限制［eingeschränkt］它的生产，生下不再退化［fernehin　nicht ausartend］的限定［bestimmt］物种。（CJ 268）

相反，哲学家的任务就是通过将人作为本体和哲学的主体来思考，赋予人名字。

原始人和主体本身的不连贯文本之间的困境，应该使得康德关于判断力的批判在严格意义上无法读解。只有无视那困境，借由帝国主

义的公理通过它，它才可以读解。康德本人对这种不可读解性的阐释，必然仍排除他对主体本身的构架或分差的任何思考。在他自己的阐释中，我们看到了某种像德·曼在《阅读的寓言》一书中所分析的卢梭身上的两部分计划那样的特点。首先，借助比喻逻辑，通过恐惧制造出诸神。其次，借助理性在比喻上的解构作用，制造出上帝，来修正上述比喻。在这一阶段，“人之存在［Dasein］的内在的道德［moralische］目的使命［Bestimmung］，就增补了［ergänzte］在自然知识［Naturerkenntnis］上所损失的东西”（CJ　298）。我承认康德文本的伟大，但我试图注意到，即便当人性的表面发展阶段早已过去，它依然表现出对增补的依赖。但是，从结构上来说，而且也是关键的一点，自然/文化——分差的类主体仍然在著作之外，用德里达的话来说，仍是附录的[44]。

根据有机的人体，德里达认为，“《判断力批判》所喷吐而出……的一个副产品，就是超验唯心主义的一般论题”。如果认为《判断力批判》间接配置了一个普世主义目的论，那么它所收获的副产品就是原始人。在德里达的读解中，这一“替代别人感受的可能性”是“无法命名的”。[45]我认为，当针对全然他者的“纯粹的”“相异影响”，是“由上而下”，而不是作为“汝应投向无限”地“由下而上”时，强制命名的暴力一刻就无法避免。新荷兰人和火地岛人不过是随口说出的名字，只是用于标记在此书中常常出现的事物。然而，“没有关系的关联”［rapport　sans　rapport］对系统来说仍然很重要。在我看来，德里达提到的“替代别人感受”，成为了一种产生共鸣的（未被）读解的（不）可能性，这就是“本土提供信息者”的视角。对康德的普世主义的任何解读都无法阐释这一刻。依据如下提议，解构让我因此目的而挪用它：

> 没有任何“理论”、“实践”、“理论实践”，可以在［历史、经济、政治铭写的］［那一］领域内进行有效干预，如果它无法估量架构［parergon］并对其施压的话。这一架构是重要事物的决定结构，它在意义内部（受到整个阐释学、符号学、现象学和形式主义传统的庇护）的隐形界限上（或之间），以及所有关于外部的经验主义的隐形界限上，而经验主义因无法看见及读解，完全忽略了问题所在。[46]

但是，解构必然会导致挪用吗？此章结尾我们讨论马克思时会探讨这个问题。

当证明市民社会正当这一著名论段被提出时，其所处语境是架构内的成熟文化。这一段落十分出名，不用长篇引述。让我们提醒自己注意其中“人类之不平等”的“悲壮”，它与“人类种族的自然倾向［Naturanlagen］的发展紧密相关”，也提醒自己留心其中的思索，即战争也许是“无上智慧”所“计划”的，用来提供一个“动机”［Trieh］，以“培养可为文化服务的一切才能”（CJ 282——283）。在这一确定场景内，这种计划也是“把意志从欲望的专制中解放出来”的哲学任务（CJ 282），这样，欲求能力可以转而为理性服务。也是在此确定场景内，康德列出了专制的欲望——病态沉迷、野心、控制欲、贪婪。这是“那些拥有权力［Gewalt］”（CJ 280）的人误入歧途的欲望。也是在这发达世界的语境中，康德提议“自愿服从……一个世界性［weltbürgerlich］的整体，即所有那些处于互相侵害的危险中的国家的系统”。（CJ 282）

当“市民立法”成为“道德目的论”的一种类比时，“理性就把促进与道德和谐［Einstimmung］的幸福视为终极目的”（CJ 299，302）。当我们开始转入关于信念的论述时，康德就开始为理性主体本身——作为本体的人——设计了一个全球计划，如果虚幻的新荷兰人和火地岛人能够阅读和思考（我们知道为什么在此引入他们是错误的了），那么这个计划对他们来说，就像是授权以下任务：将他们从原始人转变为哲学人。对作为社会使命的帝国主义来说，上帝的形象就是统治者的形象：“他是世界的创造者和统治者，同时也是道德法则的制定者。”（CJ 307）[47]如今，“在这世界上，至善将通过自由［durch Freiheit zu bewirkende］而实现”，这一至善事关信念（CJ 321）。尽管未加区分的“思维”必须接受终极目的的不确定性，但“信念［所说的是地道的信念（schlechthin so genannt）］，是相信这一设计能达成，推动这一计划是种责任［Beforderung］，但其实现［Ausführung］的可能性……却并非我们所能理解［einzusehen］”（CJ 324）。这是因为，“尽管对实践理性来说，义务的必要性是很清楚的，但实现义务的终极目的，就这目的并不完全

在我们的控制范围内而言，却只是为了理性的实践运用起见［zum Behuf des］而假定的，因此就不像义务本身那样在实践上是必需的”（CJ 323）。

这一部分的最后一句告诉我们，“对一种心怀疑问的信念来说……因思辨理性导致的确信的缺乏，只是一个阻碍，对理性局限性的批判性洞察可以去除它对行为的影响，而换上替代性的［zum Ersatz hinstellen］‘认之为真’［Fürwahrhalten］”（CJ 325）。我希望通过称赞康德对信念（假定不确定的真理）与心怀疑问的信念（通过暂时的“认之为真”而运作）的微妙区分，来结束我对康德的讨论。对细节前后一致性的关注让他无法在此使用普遍的增补［Ergänzung］话语。这只是个赝品，替代物，不仅不是信念（faith），甚至不是信仰（belief）。然而，我仍然坚持认为，即便在康德的微妙区分中，仍隐含着歪曲，仅在翻译中它就显露出来：“überwiegendes praktisches Fürwahrhaltn”的最后译文，竟成了“极为重要的实践信仰”！

我不是试图要诊断康德在此隐藏的“信仰”。反之，我建构了一种书写，在此书写中，他的文本也许被认为是有理的。阅读几页主人话语——它允许本土提供信息者的不可能眼光唱着主唱段——将使一个模模糊糊的相反场景显露出来。然而，主人和本土之间的二元对立，连颠倒一下的影响也无法承受。康德“不是骗子；毫无疑问，当他踏上他那伟大的发现之旅时，他是伟大的开化者，是启蒙的普洛斯彼罗[48]”。[49]然而，尽管莎士比亚非常伟大，我们却无法再继续扮演凯列班[50]了。解构的一个任务也许是不断尝试置换颠倒，揭示本土霸权和帝国主义公理之间的共谋。要探讨这一点，我将转向黑格尔对《圣典薄伽梵歌》的论述。印度有它自己的火地岛人、新荷兰人。印度土著在英国殖民印度之前并不兴盛。我在下一章通过阿明[51]的论述要说明，“帝国主义从欧洲开始”这一认识，含有某种欧洲中心主义。

二

我们以不同方式赋予“时间”（time）一词以肌质。康德将理论理

性与实践理性之间的关系哲学化了，他教导欧洲人，不先有这种姿态，即赋予时间意义，他就无法思考或行动。[52]弗洛伊德说，“真实被经历的时间”是由“心灵剧场”机制制造出来的，由此，他用其简单读解——真实被经历的时间的首要性，就是给了我们生命本身——解释了康德的这一教导。[53]将人生和基础层面的历史理解为发生在许多人身上和周围的事件，如此理解的一个共同方式是将“时间”充实为一个系列过程。让我们称此为“时机”（timing）。对人生和历史的这一感觉，在考虑主导利益时，并在时间甚或时间的真正运动定律的名义下，常常被认为是不合适的。我认为，时间常常作为一种隐含的图表而浮现，只有沉浸在时间进程中的人才会误获。我曾就黑格尔论述《圣典薄伽梵歌》的一篇文章，还有《圣典薄伽梵歌》一书本身撰文，大致勾勒了这一关于“可见”、关于“好的书写”的专制。[54]

可见或书写凌驾于纯粹只是活过的生命之上，对这种专制的激烈批判，涉及到我将从黑格尔著述和《薄伽梵歌》中揭露的某种姿态。书写是一种结构，它确保了在传达者缺席的情况下意义也可能被传递，这一结局开放式的解构概念，也是对那一姿态的批判，不过不是以“活过的生命”的名义。它会在“活过的生命”留下的印痕之下、之旁、周围甚至更远的地方寻找，所以“活过的生命”的权威也被摧毁，尽管其重要性永远无法被否认。[55]

只要解构工作可以开展，它们总是因开展者（在此情形中是读者）的“旨趣”不同而不均匀。我的兴趣是追踪本土提供信息者的轨迹，它驱使我去解构黑格尔和《薄伽梵歌》之间的对立，而不是取消文本中人类行动者阿朱那[56]意义上的“活过的时间”。这一公开表达的兴趣，让我的读解成为一种“错误”，而没有这种“错误”，任何实践都无法使自己成为可能。我希望，能注意到这样一种来自两种不同文化书写的权威文本间的结构共谋，就是一种姿态，这种姿态反对过于简单的西方——非西方两极对立，在殖民和后殖民话语研究中，这种对立有时非常兴盛。而在我看来，这样一种两极对立，是本身通过颠倒而合法化的殖民立场。

对黑格尔辩证法的常见政治批判是认为它最终为一切洗脱了罪

名。[57]

换一种说法就是，因为黑格尔将所有历史和现实放在一个图表上，一切都与图表合得上了。因此，在黑格尔于《历史哲学》、《法哲学原理》和《美学》中对精神之旅的描绘里，历史的运动规律变得可见，同时，黑格尔的词法也得以充实。[58]法则的时间（The Time of the Law）有着情势（rebus）的各种空间，对它们的积极读解将产生历史的时机（timing）。用黑格尔自己的话来说，“可理解之物［das Verständige］在其固定的确定性及与他者［von anderen］的差异中，在概念中保存［stehenbleiben］；而辩证［das Dialektische］在可理解之物的传递和消解中，展示了它们”。[59]作为一个受过训练的批评家，我将集中讨论《美学》中的几个段落。因为我是印度人，生来就是印度教徒，所以我也将通过聚焦黑格尔对印度诗歌的一点评论，以试图满足一种不断增长的，有时也可疑的需求，即种族要为自己言说。在此，本土提供信息者/后殖民作为一种来自边缘的重要质疑声音，发挥着作用。

根据黑格尔的观点，艺术作品有三要素。形式、内容和意义。不仅艺术作品的真正意义，还有任何现象表象的真正意义，都是精神在其走向“自知”这一过程的图表上的位置。（这同时也基本上是一种图表的直觉：并不是精神以一种主体的模式，渐渐“认识自身”，而是图表引向精神及其知的完全一致——当它们重叠时。）

内容和形式在一个未被认知的统一体内互相交织为意义，从这点出发，必须带点暴力来分离其元素，以使它们的协调最终有效成为知识。在充分重叠或“认同”这一阶段，符号（内容/形式）和超验意义（自知中的精神）之间没有分离，因此也就没有艺术。“艺术”是图表两轴，即精神及其知之间失拟的名称或标记。

众所周知，上演着自知这一幕的精神，不像是一个宏大的个体主体。相反，考虑到世界历史之微妙区别的其他语境中，它更像主体性原则。

那么，在黑格尔对艺术形式发展的叙述中，我们读到的不是一种

认识论，不是关于个体主体或主体们如何知道或已知道并（已）制造相称艺术的说明；而是一种认识图表（epistemography），一种关于知识（符号和各种意义之间的充分相符）如何形成的分级图表。艺术标示了这一形成过程中的不充分性。这是一个动态的认识图表：符号（精神）与意义（知识）之间的最终充分关联的出现，是双方为了彼此匹配而互相角力的结果。在对前一个争斗阶段的扬弃中，每一新的构造都往前迈出了一步。从系统的终极目的来看，“偏离”——匹配的缺乏——因此是“规范的”。[60]

在此认识图表，即知识的形成这一分级图表上，波斯、印度和埃及的艺术并没有被赋予这一地位，即由精神造就的产物，无论此类艺术与真实知识的图表有多不匹配。它们不过都是无意识象征这一领域内的规范的偏差。用德里达最新近的语言，我们也许可以说，它们隐秘地携带着一个它们并没有选择、也无法了解的秘密——精神的路线。黑格尔式哲学家研究艺术的任务就是分析那一匿名，描绘那一认识图表，拼读出精神签下的花笔[61]，这是精神在署名自己为欧洲精神这一过程中签下的。在波斯、印度和埃及的艺术中，形式和内容之间的关系，只能是一个证据，证明了那一力图获得意义的斗争，而不是一个有意的集体符号，标志着走向势均力敌之旅的一个阶段。

在我们探讨印度艺术之前，其形式一直被（作为主体的精神，而不是印度个体）感知为与意义相分离。在黑格尔看来，印度艺术试图从外部，充分表达意义的宏伟，这一宏伟被认为超越了现象性。因此，与由固有内在过程所推动的场景不同，印度艺术并不能取代或扬弃形式和意义之间的矛盾。这一矛盾“应该产生一种真正的统一……然而”，在印度艺术中，“一方被转化为另一方，此后又再次被推回前者，它被无休无止地抛向此处彼处，而在力图找到解答的这种努力的摇摆振荡中，它认为找到了平静”（LA 1：333——334）。因此，“在人类精神对这个统一体所能达到的理解这一意义上，印度人并不知道任何与梵［印度教的所谓绝对的概念］的和解与同一”（LA 1：335）。（在此，这“印度人”是谁显然不重要。）[62]

诺克斯将“verstandlose Gestaltungsgabe”译为“对形状构造的愚

钝才能”，黑格尔认为，在时间表上的静态“印度”的时刻内，这一才能是精神的规范的美学/认识表达，这一表达延续了几千年——至少是从公元前20世纪到公元5世纪，其中包括分散在《吠陀经》、《往世书》的宇宙诞生幻想、《圣典薄伽梵歌》和迦梨陀娑的戏剧《沙恭达罗》（歌德翻译了这部作品）中的例子。在康德的著述中，库克船长的几次航行只是产生了一个押韵的对句，作为被动构成的一刻不值得研究。而这一延展的、显然是被彻底研究过的“一刻”，标志了批判哲学和历史哲学的差异。然而，这差异也许共有一个类的相似性。因为，在黑格尔的论述中，与印度一刻之千年跨度形成对比的，是对基督教不同阶段的详细说明，以及对罗马和希腊的仔细区分。

在黑格尔对“印度”的读解中，我挑出他对两段《薄伽梵歌》[63]的评论，因为它们最生动有效地体现了我的论旨：在黑格尔著作和印度经典文本中，为了文化政治上的阐释，图示为法则的时间，都操纵着被视为时机的历史。

黑格尔引用了《薄伽梵歌》中两段相当优美的诗章。与比如《历史哲学》中论述非洲和历史的令人极为不快的段落相比，黑格尔此处的论调显然非常亲切。[64]

例如，是这样描述克利须那神的：“地、水、风、气、火、识、智、自我，这是我生命力量的八个因素；但是你还应在我身上见出另一件东西，一种更高的存在，他灌注生气于世间一切众生，撑持这个世界；他是一切众生的本原；你须知道，我是全世界的本原，也是其寂灭；我之外没有什么比我更高级，一切都联结到我身上，就像一串珍珠都串在一根绳子上那样；我是一切流液中的美味，日月中的壮观，圣书中的神秘词汇，人中的人性，土地中的纯香，火焰中的壮丽，一切存在中的生命，忏悔者的沉思，一切有生的生命力量，智者的智慧，光中之光；诸凡真正的、耀眼或黑暗的自然，都来自于我，不是我在它们里面，而是它们在我里面。众生迷于三性的幻觉，都被蛊惑，错认我是不变的；但甚至那神性的幻觉，摩耶，也是我的幻觉，难以超越［duratyaya——难以跨越］；不过那些追随我［受我庇护］的人必须超越幻觉［mayametam taranti——跨越这幻觉］。”[65]

这段话把实体太一［无形和陆生现象之多样性的统一］说得最为清

> 楚，既说明神内在于一切事物，也说明了神超越［hinwegschreiten］个别事物。以同样口吻，克利须那神说他自己在一切不同存在中总是最完美的："在星宿之中我是灿烂的太阳，在十二宫里我是月亮，在圣书里我是颂歌，在各种感觉里我是内在感觉，在山巅中我是须弥山，在野兽中我是雄狮，在字母中我是元音"A"，在一年四季中我是繁花盛开的春天"，等等。（LA 1：367）[66]

不管黑格尔的评论有多亲切或多赞赏，它们最终仍然指向印度人构造形象的那种愚昧才能［verstandlose Gestaltungsgabe］，它们缺乏推进历史的力量。

显然，黑格尔不得不在引用中列出清单，因为他需要表明，印度精神以一种来回激烈振荡的方式，列出了单调不变的清单。黑格尔从这些相当难读的篇章里得出的结论，可以总结如下：恰是由于内容的相似性，对最高存在的复述仍然极其单调，且总体来说也空洞乏味，就像形象的纯粹变化一样，在这些变化中，我们眼中看到的总是那一个，也一再是那同一个事物。

不同于黑格尔的另一读解，并不必然要说《薄伽梵歌》在政治、哲学或美学上是正确的、意义深远的、杰出的。我认为，另一建设性的读解是，要能充分认识《薄伽梵歌》及其在历史叙事中的地位，需要明白《薄伽梵歌》本身也可以被认为是另一个强有力的阐释，解释了历史考证问题如何被压制。事实上，对《薄伽梵歌》在历史叙事中的地位的此种认识，是由《薄伽梵歌》在史诗《摩诃婆罗多》中所处的位置提供的。《薄伽梵歌》是篇结构严密的对话，处于《摩诃婆罗多》的叙事的中间，这一叙事是对古代有亲缘关系的两大家族之间的浩瀚战争的长篇累牍的、多种形式的、层层分叙的描述。此处，战争停止，人类王子阿朱那的神性御者克利须那神就可以说动他去作战。围绕着《薄伽梵歌》的，是神话、历史、故事、进程、"时机"。在文本的暂停行为中，是时机之超验的运动规律的展开，这时机就是宇宙的时间。《薄伽梵歌》也为了政治干预而替代了内在的哲学意义，在政治干预中，杀戮成了行动本身的换喻。[67]

［我应该要区分一下我的方法与以下两种读解方法的不同。我选

择这两种读解作为创新理解《薄伽梵歌》或重现其辉煌的代表。一种是高善必在《〈薄伽梵歌〉的社会及经济层面》（“Social and Economic Aspects of the Bhagavad-Gitā”）一文中使用的方法。我之前已经引用过这篇文章。另一种在马提拉的最后一部著作中得以阐明，这部著作通过印度史诗研究当代印度文化的形成。[68]因为我赋予它们这种代表地位，所以我将不时地提及它们。

对普通读者来说，高善必的文章仍然是最佳指导，帮助我们理解《薄伽梵歌》在其“恰当的历史及地理语境中”，它的非范例性的特征，事实上就是它的独特性。他确立了对《薄伽梵歌》独特的矛盾的阐释，并下结论说：“《薄伽梵歌》提供了一个书面文献，对它的使用可以不用违背已被接受的婆罗门方法论，（因而也可以）从中汲取灵感、证明一些社会行为的正当性，从某种程度上来说，这些行为并不被统治阶层的一个分支所认可……该文献如何取得了这一独特地位，尚不清楚。”对此他的回答是：“《薄伽梵歌》的有用性来自于它的特别根本的缺陷，也就是说，看似去调和那不可调和之物的机巧。”[69]对高善必来说，得到这一答案的方法，除了展示出所有公开的唯心主义都包含着作为权宜之计的模棱两可外，还可以通过现实主义的、性格学上的叙事分析。

然而，与之相反，我的目的基于我作为学院教师这一情境。我不断尝试拆解殖民者与被殖民者之间的对立，这一对立常常没有得到审视，暗含在许多殖民话语研究中。因此，我必须表明，在黑格尔的论述与《薄伽梵歌》的情节结构之间，存在着策略性的共谋。我也试图填补被殖民者话语的空白，不管方式如何不完美；并提议一种适合英语系或文化研究学科的方法，这一方法显然不适合研究印度历史的专家。与高善必强调性格研究的现实主义方法不同，我的方法因而是指出文本结构与文理中的动作——《薄伽梵歌》是制作之海，即《摩诃婆罗多》的庞大插曲叙事中的一座陈述之岛，在此意义上，这动作是行为性表述，我的这一方法将说服史诗的读者或接受者，同意将神话变为书写。

马提拉论著的一个目的，是试图通过指出他所认为的文本中

的“不同声音”，来解构殖民主义者与民族主义者、讲求发展的现实主义者与注重神话的文化论者之间的对立。我必须对比我自身的立场与这一做法。马提拉的新读解策略在印度语境中也许是有用的。在英国哲学的学科环境中——马提拉曾是在牛津教印度哲学的专家——马提拉的最后一本著作与分析哲学中的伦理论证有关，这种论证由伯纳德·威廉斯或托马斯·内格尔[70]这些学者清楚说明，他们的立场一贯是欧美的。而我自己的学科立场——就我自己的理解而言——我早已大致提过。]

《薄伽梵歌》全名《圣典薄伽梵歌》，是很晚以后才增添到史诗《摩诃婆罗多》中的一段戏剧叙事。[71]表面看来，这首长诗的其余部分由诗人毗耶娑吟唱，而这一部分则由荣耀之主梵天吟诵，这正是此著全名的意思所在。简称“薄伽梵歌”的意思只是“吟唱”，但它当然暗示了全称，因为其中主体如此强大，即便缺席也不会被主动忘却。对史诗的这一增添的“意图”，显然是要阐释政治。这是一部为阐释而构成的文本（因此也被硬生生拉离其“恰当语境”，而被命名为吠檀多哲学之一，吠檀多哲学教导《吠陀》的终极见地，《吠陀》被显示及建构为知识）。[72]

为了和我的总体任务相一致，以下我将根据法和历史的运作，对《薄伽梵歌》的实际叙事做出不尽成熟的“辩证”读解。黑格尔也是用这一方法这么读解的吗？我认为是的。我在此提出的读解，远没有《精神现象学》中对《安提戈涅》的著名读解那么复杂，也并不需要比黑格尔声称自己拥有的关于“印度背景”的知识更多的了解。它仅仅需要意识形态动机之不太可能的、不合时宜的缺席，以证明一个幻想中的印度，存在于我们今天所谓的黑格尔象征的“前意识”中。[73]

因为“黑格尔”（在此，这个名字是世界——历史的换喻）想要，也需要证明印度是精神图表之旅中这一站的名称，所以，他让他的“印度”为他证明这一点。[例如，正如黑格尔压缩了2500年以证明印度人不能推动历史，他也以他无法读到的缺失章节为基础，证明印度“反复描摹民族起源，而不是精神创造的观念”：“（英国译者不想逐字翻译这段话，因为它把一切贞洁和羞耻都抛到九霄云外了）……施

莱格尔就没有翻译故事的这一部分。”（LA 1：344）]

这一举动在帝国主义理论家中并非不寻常，常常可见。然而必须要问：黑格尔词法如此重要，在此情况下，执着于这些受限于时间的细节，是不是气量狭小、过度好辩，最终也是错误的？如果这包括将词法也一并抛弃，那的确就是如此。但是，要从内部来批判它，让它转离自身，就必须注意到，这些所谓的受时间所限的细节对整个体系来说非常关键。

这样一种读解当然也是“错误”的，因为它试图使用“本土提供信息者”那（不）可能的视角，在人种学中，本土提供信息者只能提供数据，等待认知主体为了读解来阐释。[74]事实上，对这类读解不可能有什么正确的学术范例。严格说来，它之所以“错误”，是因为它试图将人类学中的“本土提供信息者”的所在，转变为一个读解立场，而根据定义，这一所在只能是为了生产出权威描述而被解读。这是个（不）可能的视角。在讨论康德时，我们并没有主张恢复一个澳大利亚土著或火地岛人的“奇迹化”视角。[75]在此，我们也并不是在建议恢复与黑格尔同时代的印度人的视角，看看他们对黑格尔读了印度文本后觉得迷惑茫然这一现象怎么看。（事实上，几十年后，帝国主义文化在认识论上的缓慢诱惑，会修改《薄伽梵歌》，这些修改本着一种精神赞成《薄伽梵歌》的世界历史作用，这一精神至少在类别上是“黑格尔的”，尽管实质上不是“黑格尔的”。而这些修改将来自印度“民族主义者”。如果文化研究的学者希望深究下去，那么，康德与黑格尔著作中各自本土提供信息者的成形之间的细微差异，将引导她去考察以下两者间的差异：一个是对澳大利亚土著和像火地岛人那样的族群的压迫，一个是对主流印度殖民地主体的生产，而不是去假定一个一元的“第三世界”，这一“第三世界”在第一世界的少数族裔中失落，或更可疑的是，被发现只在第一世界的少数族裔中栖居。）

在此，本土提供信息者也许被描绘为一个与《薄伽梵歌》“同时代”的隐含读者。这给了他——经过考虑选此性别——两个世纪的跨度去遨游，不过仍然比黑格尔在图表上给予印度的时间要短。这样一位读者或听众，接受了《薄伽梵歌》这一富于劝诫的古代叙事的结

构，将自身当作训词的接受者。这一方法是结构方法，而不是历史或心理方法，因为我们无法知道，是否有任何当时的读者或听众曾这么表现。但是，（a）如果他这么做了，我们可以猜测，他将困惑于以下事实：这个文本显然否定和消除了历史（如果他可以用英文思考，可以想象他也可以思考黑格尔），但却被用来证明反——历史性万古永在；（b）黑格尔本人以及阅读过去异域文学的许多当代读者，的确都曾经也正在假设有这样一种不太真实（常常不被承认）的当时读者：他们与文本共时，远离“我们”的时代；（c）因拒绝集权要求成为一位本土提供信息者的命令，作为一名教师，我呼唤这样一位评论家或教师：他千辛万苦学习语言和历史（并不非得与专业训练相同），从而能够制造这么一个“当时读者”，以利于主动拦截阐释，而重组阐释格局；而不是去教新殖民知识的生产者一致颂唱“人无法真正了解其他地方、其他时代的文化”，然后继续用霸权读解做出诊断。

有趣的是，高善必和马提拉两人都预设了这一读者形象。高善必如此写道：“低阶层必须成为听众，古代战争的英雄事迹吸引他们反复背诵。这使得史诗成为最为便利的工具，可以灌输婆罗门想要传达的任何教义。”[76]马提拉则如此写道：“也许历史学家不得不偷听以下两者之间的对话：一是过去，一是早期的那个当时。”

文本中训诫的隐含接受者是阿朱那，那个不想在战斗中杀害自己亲人的王子。训诫的发出者是克利须那，他不仅化身为御者之神，也是一族王子，他的家族并不包含在战争的两大主要作战方之内。在近乎完整无损的训诫中，有一关键时刻，那时，叙事让阿朱那以最简单的方式询问历史问题。阿朱那从作为顺序或时机的历史中寻找证据，证明克利须那僭越了历史，此时，他问克利须那：“是你出生在后，（太阳神）毗婆薮出生在前。我怎能理解，是你先宣讲这一切？”（对历史问题的这一提问，在故事中展开，它必须与关于历史性的问题严格区分开，后者试图将故事的可确定的真值，确立为语内表现行为。[77]）

问题中询问的“这一切”是诗篇第三章，在那一章中，克利须那的

长篇大论，教导阿朱那如何富有见地而不带欲望地行动。阿朱那的问题被放在第四章一开篇，这给予克利须那一个开场白，让他有机会紧扣第三章的教诲，继而说明如何通过洞悉真谛的行动而获得解脱。克利须那声称，是他告诉了太阳神毗婆薮这一洞悉真谛的（受自然法则支配的）行动的不变之道[78]，阿朱那的问题显然因此而起。

在此，提出历史问题非常恰当。克利须那并没有根据一个更为原始的存在模式，给出自己的阐释，在那种模式中，时间还没有被理解为连续性的。事实上，克利须那的声言以自然律法为媒介，诱使以太阳为中心的时间，进入按谱系延续的时间。在此情形中，自然法则是克利须那的秘密，它由永恒遵守法则的太阳，传递给虚构的人类律法制定者摩奴。正如文本展现的那样，这就是克利须那言论的实质，也是阿朱那提问的显见理由。摩奴又将之传给与毗婆薮朝代齐名的祖先甘蔗王伊克斯瓦库，在毗婆薮朝代中，“毗婆薮”成了授予最佳血统国王的固有敬称。因此，在此，我们可以恰当地预设，在真理和作为时机的历史之间，存在着某种关联，并且询问：“我怎么知道你说的（真理）？我如何证实你说的，既然你生也晚？”

对此问题，克利须那给了三类答案，将作为时机的历史服从于作为时间之图表的律法：

1.你和我，都经历了许多生。我知道所有一切，而你不知道这一切。我们无法只靠这一个历史来证明时间是连续的。克利须那因此诉诸自身的优越或完美，让自己成为知识的恰当行动者或主体。

2.我栖居在自己的本性中，凭借自己的幻力而出生，尽管我的灵魂处于不生不灭的不变之道（第51页注释解释了这一名号），尽管我是（早已存在的）众生之主。

我希望，从我小心翼翼的笨拙翻译中，可以明显看出，在第二类答案中有着重要的哲学问题。对被命名为“本土提供信息者”的这一视角的形成来说，对这些问题的广泛讨论在此并不重要（在康德的例子中情况不同）。[79]我们足以注意到，在此，人类历史性作为阐释或证明模式，没有太大用处。因为，在此，知识的特权主体，或知识的

特殊主体，也被称为例外起源的主体，由一个自我分离的自我触发所产生。神性的男性通过将自身从自身中脱离，去触动自身的一部分，从而创造。在人类男性身上，只有已散落种子留下的印记，但在神的身上，这印记变成自我起源、自我分差。[80]其中的自然（prakrti），早已用作与（尤其是男性的或与生殖有关的）“人”（purusa）相对照的女性原则（也是英语中“自然”的两个最普通的意思）。我所译为“栖居”的词“adhisthān”，的确含有“处于恰当所在”之意，就像一个地方守护神被恰当放在他守护的地点。而如果自我产生的主体恰当地让女性栖居于它自身之内，以致它可以生成，那么，这种手段就是他自己的“māyā”。我将“māyā”一词译为“幻力”，但在《薄伽梵歌》的梵语中，它早暗含“幻觉”之意，就如幻象（Erscheinung）中的发光（Schein）一样，“Schein”这个德语词通常被译成“现象表象”。在此，通过研究拥有形而上意义的暗喻，而非仅仅将寓言概念化，我们可以说，通过时间上在场而进行的历史证明，不仅被克利须那的宣言所抛弃——克利须那宣称，人类存在过许多次，也被进一步的引证所驳回，引证表明，当我在场时，我是通过一种与任何其他机制都不同的机制而存在。我给出历史时间性之外的逻辑，是因为我拥有生理义务之外的阳力。[81]我们作为当代本土提供信息者的读者，不会有这种特定词汇，但黑格尔他有。

3.一旦正法衰落，我就创造自己。

我们可以很容易地理解这三部分，它否定以男性生殖为中心，也否认历史。但是，即便这种对历史的否定——否认历史是以自然法则为媒介的时机（在这一时刻，连续的人类此时性消失，变成了一个命名为时间的不当用词）——也不是文本的最终劝诫手段。克利须那展示了在关键点上通过屈服于人类错误而形成的例外。为了在结构上总结一个高度重复的交流，我们认为，克利须那，这一时间的拥有特权的、例外的主体，通过展示对公认错误的沉迷，退回到纯粹的人类时间内，退回到历史的舞台。带着这一认识我们看第十章，其中，克利须那将自己置身连续性的（如果不是时间的）一个模式之内，将自己描绘为许多令人困惑的不连续系列的最佳代表。（这章是黑格尔引为总在单调重复千年印度美学表达的章节之一。）在第十一章，阿朱那

对叙事的前半部分（它整个是“超验地”或“例外地”超历史的）的反应，是公认的错误之一，是乞求沉迷的祈祷：

evam etad yathattha tvam ātmanam paramesvara drastum icchami te rupam aisvaram purushottama

这一对句的强烈情感，体现在两行之间极为显著地暗含着的“然而”。第一句的意思是“是，至高的神啊！你就是你所谓的那样”：依据超验的不可表达性，你是一个特殊法则的拥有者，也是它的个别例子。第二句意思是“我想看到你的这一神式形象”。两句之间的关联因此就是，“抱歉，我知道这不对（范畴错误？缺乏信任？人类脆弱？），然而……”这一要求暗含自我辩解，正是在对它的反应中，文本展示了克利须那将自己表现为宇宙图表，而且事实上在特定方面，是一个可以包含历史图表的本体图表。（这是黑格尔所引的又一个段落，用以证明千年静止“印度”的浩瀚美学表达，总在单调重复。）受历史所限的人类，坚持以时间为基础的证明，因为沉浸在这种坚持中，所以在此，在有些非真实地延长了的当下中，作为例外论图表的时间，就必须被否定，变为更世俗的图表姿态（展示自身）——在《薄伽梵歌》中即著名的“宇宙形象之幻影”。[82]

让我详细阐释“可以包含历史图表的本体图表”中令人憎恶的新词。

克利须那在回答那不可背书的要求时，向阿朱那显示他自身包含了宇宙，同时他也必须延伸自己身体的维度（我意识到，这是史诗的惯用主题）：千臂千眼，等等。这被黑格尔驳为“没有目的与标准的畸形”（LA 1：338）。事实上这是律法与历史之辩证中文化上的惯用诡计。我更感兴趣的是，让克利须那包含所有起源、所有发展，也包含现时现刻的那一做法。

在此，阿朱那身处战场。他看着交战双方。这边是他自己的人民——那边是他的堂兄弟。

所有这些东方持国天王（阿朱那的叔叔，他敌人的父亲）的儿子，

> 和其他许多国王一起，毗湿摩、德罗纳和迦尔纳，还有我方许多作战首领，迅速进入你的嘴，里面布满可怕的獠牙。他们有些在牙缝里，脑袋已被压为齑粉。

这一生动难忘的段落，是对阿朱那所处之实际奇异当下的描写。他正在看着这个克利须那的另一形式，后者嘴里咀嚼着所有这些人。克利须那是对（一个）超验存在［本体图表］的图像表达，他包含了流动的“时间中的当下”［历史图表］。在此不需要任何解释了：依照要求，有图有真相。存在＞就在被吃掉。时间的图表，就是对作为时机的时间的吞咽。

在“时间中的当下”（他的此时此地）中的人类作用者，再也无法相信此时此地是可验证性的坚实基础。接下来，阿朱那对那个到那时为止一直是他朋友的克利须那说了些话，这些话在结构上最为适当，也证明了文本对“当时接受者”的劝诫力量。这些最为打动人的语句，是为以下行为辩解，单纯情感的现象性证明这种行为无可厚非：“如果，我当你是朋友［sakheti］，冒昧称呼你，嘿，克利须那，嘿，雅度人［几乎是个父名］，朋友［sakheti］；如果，出于对你的崇高伟大的无知，或出于钟爱或疏忽，我为开玩笑而对你不尊重［asatkrta］——当我一人及在众人中，走着，睡着，坐着或吃饭时——因为你是无量的，我请求你，原谅我。”[83]

通过（由阿朱那）对克利须那一个怪诞现象的表现（他咀嚼着立刻能被感觉到的时空中的现象真实的细节），此时此地的权威性被摧毁，而且，在（阿朱那的）反应中，情感的现象性也被否认，被制造为一个借口。［可以注意到，在上引段落的第一句中，阿朱那将“sakheti”（像是朋友）一词不仅用作修正“yaduktam”（我说的一切）的状语短句，也用作一种致辞方式，是呼格情况中的一个名词——“像是朋友的你”。因为严格说来，第二种情况从文法上来说是“不正确的”、“不必要的”，或纯粹是不完全合乎文法的，所以这一点就更引人注目。在此，雅各布森式的诗学功能——“像是朋友”重复了两次显然是为了对称——强调了基于情感现象性的判断的幻觉性。］

诗歌展现了鲜活的时间和情感的显见的现象性，以图表或可见的

表达形式，对这种现象性进行扬弃（否定并用另一种呈现保存），是出于什么利益？再次，如果不公正对待一个复杂的、重复的文本，就可以提出，这是为了在一个框架内巧妙表达一个具体的社会秩序，而如今却揭示出，这个框架是对人类错误的一种纵容允许。《薄伽梵歌》的这一部分，在当下情境中并不出名，正如“目的论判断力批判”并非《判断力批判》中最受到细读的部分一样。我认为，在这一部分中，实际的社会劝诫并不是来自于，或被设计为一种背叛或抵触，即对十分著名的超验部分的背叛或抵触，而是一种恰当的让步，一种对人类错误的承认，一种纵容。此后，叙事语调变得更为“此时的”（用那个充满感情的形容词）。（与“优美的”超验书写相反，“糟糕的”社会写作被放任地、偷偷地置入，来响应人类的错误。“人类”为那时候的事情，制造出不在场证明。）

那么，正是通过这些章节，印度四个种姓——婆罗门、刹帝利、吠舍、首陀罗——最后可以被命名如下：

> 对思维和各种感觉的控制、苦行、纯洁、忍耐、正直、智慧、知识和虔诚，是婆罗门本性［svabhāva］的行动。勇敢、威武、坚定、善战、不临阵逃脱、慷慨布施、大将风度，是刹帝利本性的行动。耕种、畜牧、经商，是吠舍本性的行动。以侍候他人为己任，是首陀罗本性的行动。[84]

适合对被命名为首陀罗的存在的快乐，被描述如下：“这种幸福，无论始终，来自昏睡、懒惰和妄想。”

这些小插曲事实上远离超验图表的图示。它们被习惯性地当作证据，证明印度社会行为中存在功能上的异端行为。我的观点是，在这一权威文本中（黑格尔视之为静态的、单调的），通过在文本上巧妙地运用自我辩解的、不可背书的错误请求，此类概括得到了承认，这请求被认可为对人类错误的纵容，它必然通过所谓具体的、鲜活的当下，否认情感的现象性，否认证明的基础。种姓的专有名称，代表了一种标记，它涵盖了从谱系的部落社会到更像国家的某种形态的转变。在部落社会中，人不能杀死自己的亲族，而在国家中，人类的忠诚是为了自我指涉而对更为抽象的范畴表示忠诚。[85]

通过对《薄伽梵歌》中这一时刻的不尽成熟的辩证读解，我试图拆解黑格尔的图表式的自我分化，将之与印度（无意识象征的一个阶段）的主体相区分。我试图表明，“黑格尔”和“《薄伽梵歌》”可以被读解为两种相当不同的操纵历史问题的方法，它们出于政治利益操纵历史问题，以利于法的明白揭示。

它们之间的一个差异是，在《薄伽梵歌》例外论的位置上，是黑格尔的欧洲目的论规范。在第三章中，我将在社会性别生成的语境中，探讨例外论有可能成为印度规范心理传记的一部分。[86]

在早期一篇批判黑格尔的文章中，马克思用一种与黑格尔体系的图解形象相一致的方式写作。如果注意到马克思文章在其语境中的宏伟编排，那么我相信，它也可以被视为在暗示，即便那一体系似乎在展现，通过一系列必要的他者化和扬弃［Entäusserung/Aufhebung］，存在回到了自己的家园，但它实际上却使得与自身疏离的存在［sich entfremdetes Wesen——可以说，对它自身特定轮廓来说不够充分的存在］显露出来：“这是在存在的否定［Verneinung］中……以及在它变为主体的转变中，确认［Bestätigung］表象的存在，或自我疏离的存在。”[87]

如果将马克思对“Verneinung”一词——如今常被译成“否定”——的运用，与弗洛伊德之后对这个词的运用（两者并不一致）联系起来，那么可以产生一个有趣的读解：“否定判断［die Verurteilung］，是思维中对‘抑制’的替代；它的‘否’就是确认抑制存在的标记［Merkzeichen］，是其起源——比如说，‘德国制造’——的凭证。”[88]通过这样的推理，判断成了否定的可见图表标记。

如果在阅读马克思的文章时，脑子里回味着弗洛伊德的这段话，那么，黑格尔的图表可谓清楚显现了起源被抑制的凭证：“资本主义制造（或为资本主义的结果或条件而制造）。”马克思如此表明这一点：他将这一体系转为“政治经济领域”，以揭露这个体系的疏离、脱轨，这样，它计算的结果就被颠倒了过来，不再相干：“在政治经济领域中，劳动的实现［Verwirklichung］对工人而言，表现为现实

［Entwirklichung］的丧失，客体化［Vergegenständlichung］表现为客体的丧失并被客体束缚［Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes］，而占有［Aneignung］表现为疏离［Entfremdung］和异化［Entäusserung］。”[89]

弗洛伊德如此指出否定的有用性：“通过［vermittels］否定的象征，思考从抑制中脱身，用对发挥其特有功能来说不可或缺的材料，丰富自己。”也许，是在对一个丰富的、特定的否定（主要是弗洛伊德而不是严格“哲学”意义上的否定）功能的承认中，在我上面所引文字之后，马克思将黑格尔的体系定位在“否定的努力”（das Aufheben）的叙事时间中，而不是定位在“已完成的否定”（Aufhebung）的时间图表中。

在否定的努力与已完成的否定（如果有这样的完成的话）之间悄悄滑移，此种举动有一个臭名昭著的例子：被殖民者沿着阶级联盟和阶级形成之路，可以获得帝国主义的遗产和文化。换句话说，并不仅是在政治经济领域本身，“‘Aneignung’［占有］变成了‘Enfremdung’［疏离］”。如果我们认为，文化基础存在一个“我性”（或“Eigenschaft”）——对这种计算来说，这一假设只是策略上的必要——那么，通过这种划分阶层而接近帝国主义文化所得到的一切，都是一种疏离。通过这些手段巩固文化基础的每一尝试，都拙劣模仿了康德著述中的“排除在外”，它将以下这些人定义在外：他们无法作为那一假定基础的构成成分，事实上也无法获得那一假定基础。这种疏离和“排除在外”，如今被重新上演为“本质主义”的各种变体，被抑制的东西回归了。当下北美人文教学的激进分子心中对第三世界那种不加批判的狂热情绪，使得学者要求第三世界居民作为他或她之传统的真正的、种族的全权代表而说话。这一要求大体上忽视了一个公开的秘密：不受历史兴替影响的、可以作为调查对象而熟练处理的种族特性，是人类学家在学科上的虔诚，早期殖民者、部分受到他们启发的欧洲学者以及本土精英民族主义者在知识上的好奇，依靠帝国主义文化共同致力造就的一个精制产品，而（调查的）那个（特有）对象却因此“失落”了。

美国的第三世界主义是“左派”的替代，也是“左派”的表达，它和建构殖民主义/民族主义的对象之间有许多未受审视的交流协商（双方都让对方合法化了），对此，我们可以说上许多。但在此，我将关注只集中到这一点上：当下这种交流不多不少正取代了殖民主义和民族主义之间的谈判协商，即便民族主义显然在其语境中强烈反对殖民主义：

> 在反抗殖民主义统治的斗争中，两者间的矛盾吸引了民族主义的意识形态，它［导致了］……一个解决方案，即将文化范围分成两个领域——物质文化和精神文化。是在物质文化领域内，西方文明的诉求最为有力。科学、技术、经济结构的理性形式、国家管理的现代方法——这些曾给予欧洲国家力量去征服非欧洲国家人民，将他们的统治强加给整个世界。要战胜这种统治，被殖民的人民必须学会那些建构物质生活的优越技术，将它们融入自身的文化。这是民族主义者将传统文化合理化以及改造传统文化的计划的一个方面。但是，这并不是意味着要在生活的方方面面模仿西方，因为这样，西方与东方之间的差异就会消失——民族文化的自我认同本身会受到威胁。事实上，就如19世纪晚期印度民族主义者所争论的，他们不仅不希望模仿生活物质层面以外的西方的一切，而且也没有必要这么做，因为在精神层面，东方优于西方。必须做的是，既学习现代西方文明的物质技术，同时又保留并增强民族文化的独特精神精粹。这完善了民族主义者计划的表述，也为选择性地挪用西方现代性（其统治影响一直持续至今）提供了意识形态上的合理证明。[90]

在这一场景中，《薄伽梵歌》再次在精神和文化领域的表达中占据重要地位。[91]许多杰出的民族主义者如今声称，《薄伽梵歌》有着一个无关时间的核心，这个核心是超历史的，而不是像黑格尔论述中那样是尚未形成历史的。我的“为时间画出图表”的概念暗喻（不管它如何不成熟），通过普遍人类思维的永久结构这一观念，在此运作。我将论述说，就像民族主义在许多方面是对殖民主义的一种替换或颠倒，从而将它合法化了，我的这一方法，也是对我们曾命名为“黑格尔体系”之事物的置换。

我重复一遍，殖民地主体和后殖民主体都没有本土提供信息者或当代隐含接受者的（不）可能视角。“黑格尔”被折射进入殖民地主

体。以下引文来自三份材料：首先是《论〈薄伽梵歌〉》（1916），这是由后来成为圣人的著名民族主义者——行动主义分子奥罗宾多·高斯所创作的冥思文本；其次是《印度生活观》（1927），这是由成为政治家的民族主义者——哲人拉达克里希南撰写的权威著述；最后是《马克思主义与〈薄伽梵歌〉》，这是一个机械的马克思主义文本，于1982年出版，印度本土博学者对它抱以姑且容忍的轻蔑。[92]

在第一则引文中，就像被殖民的国家一样，《薄伽梵歌》文本本身被分为物质的和精神的。它的结构被抹平了。如今被诊断为受时间所限的文本的物质一面，与我一直费劲指出的巧妙的、结构上的鲜活，当然毫无关系了。以下是奥罗宾多先生所言：

> 毫无疑问，[在我们努力读解《薄伽梵歌》的尝试中]我们也许会将许多出自我们自身个体性的错误，与出自我们按其生活的观念的错误相混，而在我们之前的伟人也曾这么做过。但如果我们将自身沉浸在这一伟大经典的精神中，而且，最重要的是，如果我们试图按那种精神生活，那么，我们可能可以肯定，在它之中能够找到我们能够接受的所有真正真理，而且，也能够找到精神上的影响和实际的帮助，我们想亲身从文本中得到这些。而说到底，经典被写出来，就是要给予我们这一切；其余则是学术争论或神学教义。只有那些可以不断更新、重生的经典、宗教、哲学，才一直对人类具有鲜活的重要性。它们充满着永恒的真理，在一个发展中的人性的内在思想和精神体验中，这些真理不断被重塑，不断得到发展。而其余那些只是过去的纪念碑，对未来没有任何实际力量或实质推动。在《薄伽梵歌》中，只有很小一部分只是关乎地方或只是关乎时间，而它的精神如此广博、深远、普遍，以至那一小部分都可以被轻易普遍化……[93]

这几乎表明，黑格尔描绘的精神之旅的整个图表，被突然彻底转变为一个去种族化的普世主义了，其中，有文化教养的殖民地民族主义者可以否定殖民主义。“一种发展中的人性的精神体验”既不是印度的，也不是黑格尔的，而是两边都沾点边。

到1927年，“学术争论”之声本身高举正当性的火炬。以下是拉达克里希南在牛津大学写下的文字：

> 印度的宗教改革方法，帮助产生了名义上而非内容上的变化。当我们被允许保留同一名称时，我们被鼓励深化其含义。举个熟悉的例子："摩西五书"中的耶和华是个令人恐惧的神灵……而《以赛亚书》和《何西阿书》则宣称了上帝这个概念：他爱怜悯而非牺牲，他憎恶燔祭，他向那些渴望了解他的人显明。在耶稣的启示中，我们有了上帝作为完美之爱的概念。"耶和华"这一名称是共同的联系，连接起这些不同的发展阶段。而当印度教接受新的祭仪时，它的名字被保留，但对内容的改进却被抹杀了。从早期梵语文学的一个例子来看，很显然，形象多变的卡莉是位非雅利安女神。但是，她渐渐被等同为超级之神……相似的，在《薄伽梵歌》中，克利须那成为至尊之神，不管他过去出身如何。[94]

拉达克里希南可以在从前雅利安到雅利安和从犹太教到基督教的发展之间，作出清晰充分的对比。在叙事的鼓动下，人性的精神处于发展之中这一模式，与"黑格尔"结盟，后者向德国科学家洪堡说，现代学术的发现，早就去除了声称印度哲学超验伟大的任何基础。这不过是毕达哥拉斯及其追随者胡编的神话（见第47页注释）。印度教的行动者是高度殖民主义/民族主义的主体，他们"改进"宗教，使之进入普世谱系。（我们也许可以注意到，"梵语化"的字面意思就是"修正"。）《薄伽梵歌》如今是雅利安人哲学的源头，其中，种姓制度被重新铭写为与马克思名言非常一致的"自由的秘密"："人造就自身的历史，但不是出于其自由意志。"[95]

从领土帝国主义内的民族主义高雅文化，演化或转移到对"民族身份"的寻求，在此过程中，常常有着风格的某种丧失，在新近独立的国家中，这种"民族身份"常常和宗教、文化、意识形态相混。尽管仍然可以遇到《薄伽梵歌》早期被普遍化的某些成分，但更典型的是一种强劲的宗教激进主义或本土主义。与之对立的是一种同样强劲的"马克思主义"习语，对古代文本的折叠与褶子，它照常不太耐烦（也许也可以理解）。在对相对定慧来说是例外论的典范——由绝对例外的克利须那提供——的评注中，"马克思主义"方法这么说：

> 我们读到著名诗篇这么写："所有造物的黑夜，是他的不眠。所有造物的不眠，是他的黑夜。"所以，对你和我来说是光的，对定慧来说是黑

> 暗，我们的黑暗是他的光。其中的含义很明显。大众沉陷于无知、贪婪、奢侈、诱惑、暴力。他不是。看见光的那人丝毫不受所有人类弱点的影响。[96]

在此，针对黑格尔或民族主义者的编造，没有人质询它们的任何哲学前提。文本赢得赞同的各种不同寻常的方式，都必然被忽视了。事实上，民族主义者为保存一种“民族延续”感而对《薄伽梵歌》进行的赞美，不管有多蒙人，都被视为让这部经典在其时间和位置上显得崇高的辩词。

美国学界很想使用一种教授“第三世界”知识的新教学方法，但这种冲动无法将自己与一系列置换搭上脉（在此，我用非常宽泛的连接将这些置换放在一起）。这一教学法的重要作用恰是不要去恢复一个失落的“历史印度”，黑格尔的时间图表删除了这一印度，而它如今潜伏在被普遍化了的本土心灵内；由此也许太不加批判地制造出了对“混杂”的称颂，反而倒过来不经意地将“纯粹”合法化了。然后，本土主义者就可以忘却，其实并没有任何历史上可及的、现在可以接续上的（hervortreten）真正的（eigentlich）印度观，他们反过来重新要求，这一印度观在世界历史叙事中应该有其正当位置。如果我们作为文学批评家和教师，可以教导自己和学生去接近那“失落的”视角的可靠形成的话，那么，地理政治的、后殖民的情境就可以被当作以下思考的某种范式，即认为历史本身是种形成，它用“真实的木块”构塑出某种东西。

因在大都市或前殖民地写作，我们大部分人都试图开辟一条道路，与帝国主义认识论图表进行积极协商。在操纵法律和历史的微观逻辑中，有一些阴暗区域影响遍及帝国主义的宏大叙事，对此不值得有正面评价。而我们的学科善意会丧失警惕，变成那些区域的共谋。我在此想要刻画这种警惕。此处论题涵盖宽泛，无法细细阐明那些阴暗区域。还是让我鲁莽行动吧。因为本书的策略是（至少部分是）试图通过一个个关联或重组格局的不连续性来说服读者，所以我将邀请文化研究的学者，来指出我对帝国主义时间图表的叙事的说明，和下面来自法学家国际委员会和亚洲基督教会议的报道之间的关联：

在［南亚和东南亚地区的］一些国家中，“拒绝”［给予各种被剥夺权利的人以基本公民权和民主权］被写入宪法和法律，而在一些地区，它则被装扮成宗教激进主义［我认为，查特吉和贾亚瓦迪那等作家也赞同，这两者在后殖民话语形成中是互换的双方］……在某些情形中，立法拥有相同的名称——比如马来西亚和印度都有《官方机密法》——或相似的名称（比如印度的《国家安全法》、尼泊尔的《公共安全法》、韩国的《国家安全法》、马来西亚和新加坡的《内部安全法》、巴基斯坦的《内部安全法》）……宗教，或以宗教名义施行的专制教条，被写入一些国家的宪法中，以禁止［那些少数族裔、女性等的］权利。[97]

现在看看“第三世界”本土精英形容这些做法之基础的用词：“建国五项原则这一强迫性的国家意识形态，它的单一教义由以下信念构成：‘信仰唯一至上的主，公正文明的人性，（国家的）统一……’”

如果我们始终被困在声明和不声明立法及判决的时间图表的往复矛盾中——没有任何学科构建可以完全回避这一点，那么唯一一个取代对真实种族的夸张赞美的方法，也许就是宣布：“这一备受挑战的巨人［美国］……事实上，也许正处于以下这点上：它正在成为第三世界这个日益成长的巨人歌利亚面前的大卫。我梦想我们的子孙，装备着我们关于理念、逻各斯和形式的错误认识和循环认识，一句话，即古老的犹太教——基督教欧洲，并带着大卫的错误与困境，愿意加入到大卫的队伍中。如果这只是个幻觉，我仍愿相信它在未来会实现。”[98]

为了与这种合理的二元对立保持距离，我们也许可以利用本土提供信息者的（不）可能视角。就如我早已表明的，本土提供信息者的可能性，被铭写为证据，证明了欧洲关于他者文化的科学知识或学科知识的生产：通过人种学从田野调查进入人类学。将“时机”（鲜活的）屈从于“时间”（律法的图表）这一表面看去仁慈的做法，当然无法重新回溯到一个可以恢复的起源，如果在那里可以找到起源的话。[99]但是，抵抗的读者和教师至少可以（而且坚持）通过将“本土提供信息者”这一名称构造为读者的视角，来尝试拆解仍在持续的、使人处于从属地位的行为。我们仍然注定要围着“理念、逻各斯和形式”打转，还是至少能唤起一种（脱）轨？

三

当世界继续前进时，对马克思主义者来说，马克思也在与时俱进。我一直想换一种方法来撰写这一部分。一种方式是引用《共产党宣言》：“手的操作所要求的技巧与气力越少，换句话说，现代工业越发达，男工也就越受到女工的排挤。”[100]尽管这段话紧跟在对前福特主义工厂的描绘之后，但是，在后福特主义和全球家庭工作的爆炸式膨胀中，充满了马克思的先见。如今，处于从属地位的女性在相当大程度上支持着生产制造。

马克思认为商品形式是顺势疗法的所在，该疗法可以监控资本主义与社会主义的延异。接下来是对这种读解的解读。我认为，在国际共产主义和国际资本主义两种情形中，帝国主义引导生产走向社会化这一点都得到了证明。而且，在前苏联解体后的国际经济新秩序中，被父权制定义为属民的妇女，她们的劳动被最有效地社会化了。

我将运用马克思主义理论，将生殖工程和人口控制视为劳动力再生产的社会化，由此深化我的上述阐述。［这种理论探讨让我在教学中尝试性地确定一种分类，虽然它永远也不会彻底详尽。我在此简略陈述一下这种分类，希望积极抵抗经济全球化的马克思主义女性主义者将来能够再现这种分析。但她们会对康德和黑格尔感兴趣吗？无论如何，以下是编码话语上对生育身体新社会化管理的简单分类：（a）生育权（用权利的抽象平均主体，作为换喻代替女性认同）；（b）代孕（用抽象平均生育劳动力，作为暗喻代替履行为母职责的女性主体）；（c）人工授精（置换了色欲和即时情感的普遍预设主体）；（d）计划生育（将被剥削女性主体客体化，从而通过人口统计学上的合理化，为超生辩解）；（e）后福特时代家庭工作（将理性的幻觉，以经典方法编码为经验主义个人主义，并由性别意识形态使之复杂化）。只有讨论了一种可能的分类学——它重新编码了这种社会化——之后，我才可能描绘全球抵抗运动的表现，其中，这些问题如今已非常重要。］[101]

我将指出，目前对称为“本土提供信息者”的视角的再次铭写，被

马克思主义传统所摈弃，而且一直被排除在外。因为马克思是欧洲资本主义的有机知识分子。[102]（这一点也需要讨论。）为了证明这一排除，我将引述发展中世界的左翼选举，以及在开罗召开的关于人口和发展的联合国会议（1994年）、在北京召开的关于妇女的联合国会议（1995年）；雅克·德里达的《马克思的幽灵》、史丹利·阿诺维兹的《美国左派的情况》等内容，证明它们都拥有一种视角，这种视角“并不将统治体系视为全球化的地方传统，而是视为一种普遍传统”。[103]

作为“本土提供信息者”的社会化妇女，将内套入本书。[104]她将会让本书超越它的框架，因为在当前版本中，最后一章在结尾时正向前看着她。但我能做的，最多只是留下这一标记，标志着那一可能的内套，因为要彻底重写已经为时太晚。在一种不尽充分的弥补中，我悄悄地将“否定”改为“延异”，将后者作为资本主义和社会主义之间关系的名称。在全球化计划本身（全球金融化）的语境中，这一改变尤为紧迫。

那么，让我接着本章之前曾提及的往下说。

卡尔·普莱奇敦促我们要对全球被划分为三个世界这一现象，进行一种康德、黑格尔和马克思式的解构。我将人其实无法对任何东西“进行”“解构”这一难题先抛在一边。相反，我让自己去表明，即便在我们运用康德或黑格尔式的洞见，去理解这种划分的时候，我们也必须同时知道如何理解这些伟大的欧洲哲人与维持那种划分的共谋关系。我认为，本土提供信息者这一形象非常关键，但在康德的《判断力批判》和黑格尔对无意识象征的讨论中，这一形象却被排除在外，它是一个必然“失落”的对象。不过，我们无法以同样的方式来评论马克思的文本。康德和黑格尔不及马克思那样具有全球性。而在那全球性中，一个主要关键之处就是理解历史叙事的本质和内容，以及将非大西洋国家建构为历史的主体（能动者）。一个非欧洲国家将从何处，又将如何，将自身置入预期蓝图中？这蓝图被理解为马克思主义者对历史能动力的许诺。在马克思主义中，本土提供信息者作为革命主体这一个问题，被以先锋的名义——也许这是一个更为老到的排除

在外的方法——融为制度的一部分，尽管马克思本人似乎对能动性（制度上确认为有效的行为）问题更感兴趣。

因此，在马克思的情形中，我并不想分析文本。我想要考察马克思也许只用过一次的臭名昭著的短语：“亚细亚生产方式”。[105]因为这个术语此时或彼刻在大部分非欧洲国土的广泛范围内得到运用，所以就很难在此设想一个本土提供信息者的视角。因此接着我将思考马克思的“价值形式”这一概念，它对拓展适合这种视角的研究领域非常有用。

马克思主义文学批评对这些术语从来没有兴趣。因为对马克思主义文学批评来说，“亚细亚方式”这一问题，通常被认为由诸如魏复古的《东方专制主义》[106]这类有倾向性但极易读到的著作解决了。1986年，美国高等教育更有特权的研究机构，普遍对研究全球文化感兴趣，詹明信因此在一篇影响深远的文章里如此写道：

> 在资本主义渐渐扩张到全球时，经济体系就面临着两种非常不同的生产方式，对资本主义的影响产生了两种截然不同的社会和文化抵抗类型。一边是所谓的原始或部落社会，另一边是亚细亚生产方式，或官僚帝国主义制度。19世纪80年代，非洲社会和文化成为系统殖民化的对象，因而成为资本主义社会和部落社会共生的最突出例子；而中国和印度则是相当不同的另一类型，它们是资本主义与所谓亚细亚方式的伟大帝国的结合……然而，拉美还提供了第三种发展方式。[107]

这是在努力将非欧洲国家（没有更优美的词汇足以称呼它了）置入一个欧洲中心主义的叙事规范：“我们的经济体系……以及社会和文化上对其影响的抵抗。”“亚细亚方式”在此只是一个分类学术语。中国和印度被合并成一类。但是，不可否认，詹明信本人坚决反对大西洋——欧洲统治。那么，为了理解全球化，我们必须复兴古老的亚细亚方式吗？对此模式，佩里·安德森在1974年写道：“当然，［他书中的］这些基本对照，甚至不能成为比较实际生产方式的起点，这些生产方式的复杂结合与更替，确定了欧洲之外这些广大地区的实际社会形成。这些对照不过是……排除了任何想要将它们简单同化为一个共同的亚细亚生产方式的实例的企图。我们还是让这一概念体面入葬

吧。这是它应得的。”[108]

亚细亚生产方式标志着将他者理论化的古老一刻。解释这点的通常方式是说，马克思和恩格斯提出这个词只是为了回答以下问题：资本主义的规范逻辑，为何不能以同样方式放之四海而皆准？或“更为理论化的表达”是，世界历史是单线还是多线发展？就像卢梭询问语言的起源一样，以下问题导致对亚细亚生产方式的大体并不令人满意的表述：为什么会有不同？为什么“欧洲”不是唯一的自我同一的“相同”？为什么会有“亚洲”？众所周知，在这一表述中，“亚洲”一词跟经验上可以认识的那个空间，很快就没有任何相像之处了。[109]

马克思是怎么提出差异问题的？亚细亚方式是不是他提出这一问题的唯一一种形式？为了给这些问题一个回答，我将考察对马克思早期生活的一种大概看法。

> 在这一行……签下他的名字时，［马克思］也许是孤身一人……尤其就他留下等待签署的政治未来而言。当我们阅读［马克思的］文章时，我们怎么避免不去考虑……这一点？只有考虑到这一点，我们才可以理解［马克思的著述］……从所有［他］［关于社会公正或不公的］著述中，签下这巨大的传记性花笔——这是……我们必须积极记录的东西……如果我们将之理解为对身份的一种简单表现，认为我们早就知道在自我表现和身份表述［“我，这样一个人”，男性或女性，个人或集体主体；“我，心理分析”，“我，形而上学”，（我，共产主义）］中包含着什么，我们就……大错特错了。[110]

让我们通过以此方式理解的传记[111]，来探讨马克思如何让属于他的专有名称生效。《1844年经济学哲学手稿》因此就可以被理解为“一个成品、一道‘开胃菜’、一个标记或一份传单，其惯用主题就像（其）时间性一样，将以下两者奇怪地脱离开了：一个是我们带着不变确信理解为生命的时间，一个是生命叙事的时间，通过生存而书写生命的时间”。[112]

即便对那些认为“正确的”马克思始于《资本论》的人来说，“马克思本身”也始于《经济学哲学手稿》。从马克思原文来看，他如何理解自己的生命过程，他到那时为止的履历？什么是他自我假设的主体

立场？很久之后，在著名的《资本论》第一卷第二版后记中，马克思——那时他五十五岁——含蓄形容自己“代表……无产阶级”。[113]我认为，可以说，对1844年时年二十六岁的马克思来说，一切只有有力例证了辩证的韵律，才“有意义”。这一辩证韵律是：提出立场——否定——扬弃（对否定的否定——摧毁并在另一层面上保留，延续着辩证的韵律）。那他如何将他自己的生命编入这种韵律——他的立场是哲学家，他的否定是行动主义分子（对哲学学科内存在的不公的发现，为否定提供了能量），而他的扬弃是奉行行动主义的哲学家（他摧毁了哲学，同时又在另一个完全不同的层面上保存了哲学）——去思索与普遍人类［而不只是在经验上的此时此地与他相像的人们］都相关的实践哲学？向这种扬弃提供力量的，是对谨慎妥协的发现，这种谨慎妥协存在于纯粹是话题上的行动主义中。

（如果这些书页里关注的只是马克思的花笔，那么，读者将不得不考虑一种偏离的路线。对《经济学哲学手稿》的重新解读，让我们重新思考得到全球关注的两份材料。一是《共产党宣言》——它一方面强调对资产阶级和普罗大众的辩证利用，另一方面又强调赢回家长制作坊或手工艺作坊的不切实性——它打消了各种各样罗曼蒂克的反资本主义者的妄想。二是《德意志意识形态》，它嘲讽了以自证合理的哲学方案解决社会邪恶的徒劳及其修辞的夸张。[114]正如《路易·波拿巴的雾月十八日》和事实上所有关于法国内战的著述都表明的，1848年革命的失败，让马克思不再相信资产阶级——无产阶级的必然结合。[115]就如我们在名为《政治经济学批判大纲》[116]的笔记里看到的，在中间这些年里，马克思致力于重新读解；为了调教无产阶级把依情境而定的多因素决定改变成资产阶级和无产阶级之间的辩证信任，我们看见国际工人联合会[117]于1866年成立，看见在1867年［那一年“德意志帝国”建立］出版《资本论》的过程中，马克思为第一国际撰写章程花费了极大心血。［谈到国际工人联合会，如果我是在今天撰写这部分，我会嗅出一丝排斥妇女的味道。在总是必然将欧洲概括为“国际”、将有组织国际机构概括为“男人的机构”的情况中，如今妇女将是马克思主义的行动者。］最后，在《资本论》中，我们看见其中出现了马克思对商品形式的理解，他因此将劳动力看做是操纵资

本主义与社会主义之延异的杠杆。接着是1871年巴黎公社失败引起的失望，巴黎公社本身是对1793年雅各宾派的民族主义重演，它几乎被同一布尔乔亚“现代”保皇派［奥尔良家族支持者］所镇压，早在1852年马克思就警告要小心这部分人。是马克思另辟蹊径的时候了。国际工人联合会的总部搬到完全位于欧洲之外的纽约。在对资本三种循环的深入精彩分析［恩格斯将之作为《资本论》第二卷的一部分］中，以及在《资本论》第三卷对“阶级斗争”的历史定位中，马克思几乎完全专注于作为药毒[118]的商品形式，以及资本的资本主义生产方式和社会主义生产方式之间的延异关系。当欧洲民族主义者于1914年终结第二国际时，马克思已经故世，另辟蹊径的任务被转交给马克思主义知识分子或共产主义国家建设者，强调重点也转向了意识形态，直到我们得出了这样荒诞的论点：马克思是这一征候的始作俑者，或马克思是可悲的非法侨民，因此对“本土提供信息者”的排斥也被秘密封存了。[119]因为《资本论》第二卷和第三卷没有得到仔细阅读，马克思因此被其追随者、诽谤者、自诩的继承人和后马克思主义者等变为天真的个人主义者。1989年后，再也没人去写《布尔什维克革命的雾月十八日》了。

但是，今天我无法在这里重写讨论马克思的这部分。让我们回到他的早期文本和1844年的马克思吧。）

因此，处于扬弃者/扬弃的主体——立场中的马克思，打开了政治经济学的教科书，来（悖论性地）考察否定在人类本质之构成中的运作。他的论证的专门载体有两面：自然和人类，物种——生命和物种——存在。它们都被标示为纯粹自性（ipseity）而不是他性（alterity）。前者无法进入社会，是自然在其中成为人类的“无器官身体”之处。[120]在人的这一方面，自然是悖论主体，它没有声音——意识，只是通过人类的物质和精神生活（或是所有生命的物质和精神生活？），被铭写为与自身相连。

> 人靠自然滋养生活，也就是说，自然是他的身体，如果他不想死，他必须在一种持续过程［in beständigem Prozeβ bleiben］中保持与它的关系。说人的物质和精神生活与自然相连，不过就是说自然与自身相

连，因为人是自然的一部分。

对马克思来说，这一观念——人是有生命的元素，可以作为推动（或操作）铭写的手段，不管积极消极，也不管受何影响——仍然非常重要（尽管在其后期作品中，他从强调个人主体转向了强调集体能动者），要证明这点，可看以下这段常常被引用的文字，它探讨了资本家在逻辑上是资本思维运作的代表：

> 作为资本的货币的流通本身就是目的，因为只是在这个不断更新的运动中，才有价值的增殖。因此，资本的运动是没有限度的……只有在越来越多地占有抽象财富成为他的活动的唯一动机时，他才作为资本家或作为人格化的、有意志和意识的资本执行职能。[121]

这是对意图主体的本质批判，贯穿了马克思的所有思想。人们很容易认为，意识形态概念和阶级意识是这一模式的其他个体化表现。这个模式就是“人类”工作——在自然、社会、历史、意识形态中工作——的模式，并非带着完整意图，而是通过铭写推动。要理解这一点（去认识）、控制这一点（去做），只能是（最强烈意义上的）批判事业，因为它违背事物所是的方式、违背人性要素工作的方式。要证明理性因此像幽灵一般，神秘掌握了“人类本质”中的技术，超过了本书讨论的范围。

二十六岁时，马克思将自己的“坐席”绘制为“扬弃”，他看到了这种批判事业在人——物种存在——的“人”性中的必要性。他继承了德国哲学关于物种存在的概念，这一延承可以立刻辨认出来。“人是物种存在……因为他将自身看做是普遍的，因而是自由的存在。”[122]是这种对人的限定判断，将个别的自我看成一般的或普遍的自我。就如我们在上文中看到的，一种关注本体主体的哲学，就可以将这种判断当作伦理的形式可能性。年轻的行动主义哲人希望在哲学中置入历史叙事，改变哲学的形式，并在最严格的意义上证实它；因此，他认为，因为社会不公，不可能每个人都能够将他自己（我们应该在此加上“或她自己”）当作人之存在本身的正确普遍情形。（需要和制造之间存在差异，这是商品形式资本化的秘密，而人有能力做出这一区分，将来这会被认为是普遍情形。）历史叙事提出了规范（伦理？）主体的自我相同或自我认同内的差异。在此，不难感觉到马克思主义

思想的一个指导原则。在其早期阶段，马克思自己的公开计划，似乎是想通过获得自主——这种自主废除了由历史建构的差异——来建立自我认同。（佩里·安德森曾指出，在每一预设中都存在主体和结构之间的矛盾，同样，这里的这一矛盾——一边是对每一预设的意图主体的批判，一边是基于意图主体的终极目的——也让马克思主义从内部分裂，这也许也是因为，作为给定剧本的创造性表演，行动是从基于责任而非权利的系统中学会的，而马克思的直觉是朝向前者，然其信念却由后者产生。）[123]在这一早期阶段，在关于价值的概念形成表述之前，马克思的社会主义目标是要废除历史建构的差异，尽管他还没有看清楚自己的道路。

黑格尔一直将哲学局限在一个排他领域，以此将无法消解的差异这个可能性阻挡在外，所以，他的体系接近扬弃——未完成的否定。相反，马克思在寻找一种体系，它会在探讨差异之后去除差异。因此，计算差异这一紧迫要求位于马克思体系的核心。

这就是为什么只是埋葬掉“亚细亚生产方式”这个概念，说它从经验或理论上来说对马克思都不足够或不重要，并不能解决我之前勾勒出的问题。这并不仅仅是给詹明信列出一份阅读书目。不管“亚细亚生产方式”表面看来有多粗略，它都是一种差异的名称，是想象中对这种差异的充实，以便符合资本主义的发展，也与对资本主义的抵抗相一致，它作为“相同”，与这种抵抗相称。要看到它的运作，我们必须看看斯大林关于民族主义和多元文化的演讲，以及对前苏联等级划分合理性的证明。通过“发展”和经济重组，“亚细亚生产方式”同时操纵着向欧洲中心迁徙的经济移民和全球金融化。以下事实充分证明了这一点：这一关键项无法就被当作不重要的而被排除在外，相反，当“差异”想要变成在“相同”内的行动者时，它具有某种特殊的重要性。“亚细亚生产方式”这个名字，在马克思早期手稿完成十年后才出现，标志着想要将他者理论化的欲望，以使在自身空间内仍然失落的那一客体，可以变成一个“亚洲”，通过革命或征服这样的危机，进入“相同”的循环。而那被排除在外的“非洲”，在詹明信将“部落生产方式”普遍化的章节中，得以出现。

马克思《资本论》的第一卷和第二卷似乎更致力于阐明价值概念，而不是说明差异。一旦思考出价值概念，就确定了对“人之为人”的所谓另一种判断。当人的自我意识行动（物种——存在）在价值形式中出现，而价值成为可以估量和交易的一个纯粹无内容的“物”时，人的自我意识行动就表明，它能够制造出比人类在物种——生命（生存）里维持“成为自然”所需要的更多的价值。然而，需要和制造之间的这种差异，不仅意味着交易的可能性，而且意味着可供进一步交易（或使用）的剩余价值的可能性。马克思预设了这一判断，也因此关注价值的经济编码。经济编码的逻辑引向资本的发展，马克思认为，这种发展可以在资本主义之外被颠覆。因此社会主义和共产主义——其中，每一个人都可以是人类本身的范例——都预设了资本。资本主义产生了阶级差异，必须通过走向普遍自主的阶级斗争来消除。

在资本主义内部，存在着一种差异和过剩的逻辑，这种逻辑的图解版本存在于历史叙事所表达出来的更大差异的架构内。并不是全球所有地方都走在通往资本/主义的逻辑道路上。如何来解释这样一种差异，这样一种历史地理对逻辑的僭越？亚细亚生产方式是描绘的/历史的阐释，而不是逻辑的阐释，它是一种他治的决定判断，仍然允许康德所谓的自治的反思判断偷偷尽一份自己的力量。在《政治经济学批判大纲》关于前资本主义形成的著名章节中，马克思重新将自然概念恢复为“人的无器官身体”，在十来年前的早期手稿中，已经出现了这一概念。[124]要成为没有任何土地财产的共同体的一员，“像大部分亚洲土地形式那样”，就是要拥有这样的财产：这种财产“通过由全部整体的割让，而显得……转交与他……这一割让以专制君主形式实现”。在此，浓重的哲学语言（我用楷体强调了某些字词以表明这一点）解释了“财产”对个人来说意味为何，这个个人仍然只是根据物种——生命而不是物种——存在来确定。因为对这个个人来说，“财产”是“个人与劳动及再生产之自然条件的关联”，“作为客观的、自然赋予的身体［没有他的主体性的器官］而从属于他”。

这就几乎好像是物种——生命还没有将自己分差为物种——存在。在这一“个人”与《判断力批判》里作为类主体的原始人以及黑格

尔的无意识象征领域之间，有某种类似的关联，它跨越了哲学研究之间的差异。如果带着点弗洛伊德的后见之明，我们甚至可以想象这一孩童坐在地球之膝上，成为地球母亲的阳物，而不是拥有自己的阳物。因为那个中介，在马克思看来，就是作为“父亲”的专制君主。

到了论及第二和第三种生产形式——分别为罗马和德意志生产形式时，《资本论》的语言不再那么明显哲学化了。第二种形式仍然带有与自然关联的痕迹，在手稿中，自然被表达为物种——生命：“地球本身……完全无法抵抗［人类试图］认为它是无生存个体之器官的自然。”以德意志形式，我们进入了欧洲中世纪和欧洲封建制度，因此“亚细亚历史是某种城市和乡村的无差异整体……而中世纪（德意志时期）始于土地是历史的中心，其进一步发展走向了城乡矛盾；现代就是乡村城市化”。这不是一种阐释，而是让历史预设符合逻辑模式的尝试。人可以从两个方面来看——自然的（没有人类器官特征的部分自然——物种——生命）和人类的（自我例证的个人——物种——存在），这一早期观念如今被重铸为连续的（历史的）故事，也是空间的间距（地理）。（就如我在第68页注释中指出的，威廉斯和巴利巴尔延续了这一传递。）

秉持解构性读解的精神（通过拆解而进行的非指控、非辩解、留心的、以情境为基础的生产），我们必须要说，当全球的“不同”部分想要进入“相同”的预言之流（当下的大量的过去引向当下的大量的未来，历史是这一过程不可避免的结果）时，正是这种对时间的认识——时间是有序的大量当下的系列——让解构努力能够经历意图的彻底颠倒。马克思对自己的警告——“资本家为了假定自己为资本……而必须提出的前提，属于资本自己的历史预设……但绝不属于它的当代历史……除非是早已可用的、之前的工资劳动——这属于资本的远古条件”——正反都有效。[125]它可以有另一种发展，但这是我们所拥有的唯一一条通往现代的道路。让历史预设（“第一种形式”——以“东方专制君主”为中介——没什么特殊性）符合哲学的努力，反过来变成了让哲学词法同意俄国或中国的“当下”有其历史地位的尝试。

一些学者认为，亚细亚方式是第一种形式——原始共产主义——

的一个版本。[126]这可以理解为马克思对起源差异的叙事化。它早已呈现不对称，也事关特定利益。第一种形式是自我相同的一个版本，人本质上作为物种——存在，一只脚已经跨进了历史。第二种形式为他者标出了位置，它被锁定在物种——生命中，永远困陷在无法成为规范的背离中。在我看来，这两种形式都是理论上的虚构，是方法论上的预设，没有这预设，就无法确保论证的内在一致性。为了保证论证能展开对资本之自主的符合逻辑的叙事，马克思求助于“第一种形式”。现实主义者想要将马克思的思辨词法当作追求社会正义的充分蓝图，在这一做法中，原始共产主义安全坐落于远古年代，尚没有造成什么重大问题。但亚细亚生产方式却揭示出：它既非在历史地理上是“亚洲的”，也非在逻辑上是种“生产方式”。

不过众所周知，此种“揭示”绝没有被普遍接受。政治及学术领域内的马克思追随者，花尽力气想阐释这种超——历史和超——逻辑的理论虚构，从而为证明国家计划和社会建设的合理性，提供充分或大致依据。正是这些努力，广泛确定了对殖民主义的讨论。以下决定常常维持了马克思主义和民族主义与民族主义和反马克思主义的尴尬共存（以及女性非对称地插入其中）：将一种理论虚构读解为证明政治行动合理性的充分根据，即便行动时“亚细亚方式”的实际名称和谱系已被忘却。[127]正如我们看到的，在范围更为有限的文学批评领域，这两种理论虚构都能被当作证明基础，就算只是为了文学分类学。但是，即便是文学分类学，也并非与政治毫无关联。

那么，亚细亚生产方式和原始共产主义，就是栖居于前历史或超——地理的空间/时间中的名称，它们标示出封建主义——资本主义循环的外部。在社会主义/共产主义中贯彻马克思主义，就可以一直扬弃或延异资本主义。没有资本主义，马克思专有的实践辩证法就无处下手。

革命问题位于这一更宽泛的需求内。严格来说，革命带来新的生产方式。不过，前种方式和新方式之间的关系，必须与封建主义——资本主义——共产主义/社会主义这一系列确切一致。这就是为什么一定要确定在俄国大革命前夜，俄国早已被置入一个发展的资本主义

经济体系的理由之一。葛兰西通过“南方问题”，引入了不平等发展这一概念。[128]而毛泽东则大胆看到了在价值生产的文化编码中进行指示性文化大革命的需要，因为价值的经济生产方式并不合适。在多民族的前苏联，列宁考虑的是国家，斯大林考虑的是民族。而在官僚等级化的中国，毛考虑的是文化。这一公式化表述也许有其附带问题；但作为一种强调，似乎有理。

资本主义因此是马克思主义的药毒。[129]它制造了运用辩证法带来社会主义的可能性，但因其自身的资源，它也是阻碍那种运用的罪魁祸首。

就如理论上最矛盾的情境一样，这里有着一种不对称。在第一个例子中，当资本主义（伴随着其社会生产最大化）让马克思主义辩证法可以在其中一展身手时，我们所说的资本主义只是指经济领域。但如果我们谈的是整个社会肌理，马克思主义就只能是一种批判方法。马克思写作之时，后工业资本主义及其中工会运动的转型尚未出现。在今天看来，仅靠以下章节，无法进行大范围道德劝诫：

> 即使得到贷款的工业家或商人是没有财产的人，那也是由于相信他会用借来的资本执行资本家的职能，占有无偿劳动。他是作为可能的资本家得到贷款的。一个没有财产但精明强干、稳重可靠、经营有方的人，通过这种方式也能成为资本家，这个事实得到经济辩护者的赞赏……它巩固了资本的统治，扩大了它的基础，使它能够从社会下层不断得到新的力量来补充自己。这和中世纪天主教会的一个做法相似，就是不分阶层、不分财产，在人民中间挑选优秀人物来建立其教阶制度，以此作为巩固教会统治和压迫俗人的一个手段。一个统治阶级越能把被统治阶级中的最杰出的人物吸引过来，它的统治就越巩固、越险恶。[130]

如今地球上没有一个国家不是资本主义经济体系的一部分，也没有一个国家能够希望完全绕道而行。事实上，在经济领域内，马克思主义——其最好状态是，作为一种思辨的词法，它由行动主义哲人设计，这位哲人足够了解当代经济，能将之视为人的（因为是社会的）学问，而且，通过这种角度，对政治经济进行彻底批判——只能作为对一种体系的持续批判而在当今世界里运作，这一体系是以微电子技

术为主导的后工业世界资本主义，而政治不可能不希望存在于其中，因为那就是现实情境的“真实”。将一种有力的思辨当作预言性的社会建设，假设有一个完全理性的人类主体，意识到自己的权利，也意识到非个人的责任，这样做只能产生暴力的、破坏性的结果。不用说，将自身建立于预言框架的基础上的文学分类学，不管其操纵手段有多微妙，也将会在自身的有限领域，产生暴力的、破坏性的结果。

在第二个例子中，资本主义因其自身的资源，通过不平等发展逻辑，阻碍了马克思主义的运作。在此，只能靠以集体责任为基础的伦理体系（尽管受到社会性别说的猛烈攻击）——这是本土提供信息者的领域，来对抗资本主义的遗产和新殖民主义的运作；而欧洲启蒙运动及紧接着的资产阶级革命，只能给予我们通过权利概念纠正社会的理念。马克思是出现在后一领域的一种特殊批判现象。权利和责任之间的拉锯，不断折磨着资本主义和社会主义的延异这一领域。这一冲突的其中一出戏码就是全球抵抗被清楚表明，那是随着“地方微观问题……渐渐……开始关联……经济发展和市场经济的宏观政策，对这地方微观问题的反应引起世界银行这样的发展机构和国际金融机构之时”。[131]在这出戏码中，如今的“本土提供信息者”扮演着他们并未选择的角色，他们集体想要创造自己的历史，虽然剧本的目的是要让他们失语、隐身。[132]

我们清醒意识到对马克思错误论断“亚细亚方式”这一失言的熟悉的纵容。就如我早已指出的，我并不认为依靠填补马克思的知识漏洞，以证明亚细亚生产方式是或不是在经验上和/或理论上有效，就可以解决整个问题。因此，我并不试图整理消化就这一主题而制造出来的巨量文献，相反，我集中讨论三个容易获得的二手文本。[133]而且，它们似乎对抗着马克思的所谓“亚细亚”方式所包含的广泛议题，这些议题很快就失去了与任何“真正”亚洲的任何关联：拉纳吉特·古哈的《孟加拉财产规定》（1963），佩里·安德森的《〈绝对主义国家的系谱〉后记》（1974）和阿明的《不平等发展》（1973年于法国出版）。[134]当然，我最希望的是，文学领域具备跨国读写能力的学生和老师——这定义意味着他们不是跨国事务的专家——将会分析考虑这些文本，以综合出一种研究方法。而对本书这样一本书来说，必

须做好最坏的准备：不同领域的精英理论家和所谓的行动主义者都基于被认可的无知而挪用这些素材，或对它们充满敌意。

《孟加拉财产规定》让我们看到“亚细亚方式”在印度的运作，这不可否认是马克思关于亚细亚方式的主要“来源”。古哈集中讨论孟加拉，因为孟加拉是英国最早占领的地方。

在马克思之前的一个世纪，在东印度（基本上是比哈尔和孟加拉）的东印度公司工作的官员菲利普·弗朗西斯早就认为，在那个地区，土地使用期限与马克思的全面概括完全不同：没有土地私有权，地租和国税等同。“弗朗西斯认为，‘统治权在地主手上’这一官方说法的基本前提……‘既是事实错误，在理论上也相当荒诞，在实践中更是危险’。”[135]古哈详细分析了东印度公司官员群体在政治经济上的预设，这些官员调整了当地普遍的地租体系，以符合殖民框架。古哈认为这些官员中的最不实际者，尤其是菲利普·弗朗西斯，在重农和重商（这是马克思批判的对象——政治经济学所替代的两个学派）之间摇摆。从这一角度来看，弗朗西斯似乎尤其在尝试的，就是让印度那一地区，英国在次大陆上的第一块殖民地，可以顺利地在土地财产的非线性逻辑内运作，而这一土地财产逻辑早已在欧洲实施：由此，差异被抹杀了。

（还不是时候称它是资本主义生产方式的准备。相反，这些倡议者将孟加拉看做是进入自由贸易的实验室实验。将近一个世纪后，马克思向我们表明，土地资本化期待着工业资本主义，却对用自己的逻辑将土地资本化、理论化没多少兴趣。特别针对政治经济的马克思主义批判，还没有将生态绝对命令[136]理论化。）[137]

这一早期实验——垄断资本殖民主义的第一次运作——并没有将某种类似“亚细亚生产方式”的东西当作自己的前提，因为它不需要这么做。在努力了解之前体系的乏味细节后，他们很快发现这种宏大的概括原则变得毫不重要。当然，马克思的素材来自于那些与这一转变工作并不那么直接相关的人写下的文献。

无论如何，在一群历史学家看来，殖民者里最开明的人预想这一

实验能让本土地主成为农业资本主义发展中的自由中介，但最后并没有成功。我没有这方面的基础学识以在此做出判断，尽管我的“个人体验”（我是在外土地所有者的经理的孙女）支持以下这点：

> 他［托马斯·罗，这一政策的“主要支持者”之一］希望销售机制按以下方式运行，即在时间进程中，除了那些拥有必要创业能力的人，其他人都将失去土地所有权，而“本土士绅阶层”将会出现，取代他们。……他为之充满喜悦，没有意识到，自《永久居留法》颁布后，三十二年内，它偏离了他如此计算精准的轨道，而他所谓的“士绅”，尽管都是没有高贵出身的新富，却证明他们自己超级喜欢传统地产经营方式：他们并不模仿亚瑟·杨[138]所谓的模范地主，相反，他们高高兴兴地靠土地资源生活，但如果没有，也过得很舒适。[139]

我让读者自己决定她想如何拼凑出整个故事，包括将像巴班尼王妃这样的女地主不对称地置入叙事。[140]阐释殖民主义和阐释民族主义中性别化运用的整个话语，在此是重叠的。我所要强调的只是，“亚细亚生产方式”作为一种对“实际实践”的“真实”描绘，在其看似恰当的时间和地点都不是问题。将来，会需要它作为关键的理论虚构，设定机制，对黑格尔主义进行解放性的转变，使黑格尔主义将自己展现为一种普遍体系。（在20世纪50年代，魏复古可以称苏维埃体制是以亚洲或东方模式为基础的专制，以此与西方民主相区分；而在90年代，期待将东半球“现代化”的商人则将社会主义定义为“国家是你的客户”，以此与所有制的个人主义相区分。）而当它行使其功能时，它所呼唤的因此就是它所排除的。

但是这样，“亚细亚生产方式”就不再有什么特别重要或精确的经验意义上的主张了，它只是作为政治策略的一段有趣历史。佩里·安德森论及通过一个预设——这一预设悖论性地用来支持将北大西洋系统形容为“西方”这一可能性——来衡量中国和伊斯兰国家的庞大国家体系这一问题：“要从理论上阐释封建欧洲之外的历史场域，任何严肃的阐释都将不得不放弃与封建欧洲进行传统而泛泛的对比，而采用一种具体准确的类型学，这一类型学划分社会形成和国家体系，尊重它们之间结构和发展的重大差异。是在我们的无知的黑夜中，所有异己的形状都披上了相同的光晕。”[141]

这些基本是揣测的/经验的二手材料，如果要继续列出对它们的清晰分析，我认为，阿明的《不平等发展》（初版于1973年）正是这样一种尝试。阿明并没有完全把“亚细亚生产方式”扔在一边。他不过是重新调整了视角。他的兴趣不在“修正”“亚细亚生产方式”。他希望我们关注以下事实：这一生产方式的主要来源是“贡税”。因此，他分析时使用的逻辑，不是关于资本主义的目的论叙事（这开创了以下可能：社会主义可以作为延异/扬弃，进入共产主义），而是全球帝国主义的变动潮流。因此这种分析就可以建立关于统治和剥削的完整图表（我们的分析工具箱），而不是认为，统治不过是经济的潜台词，是最抽象的逻辑例证。［而如今，在“资本主义（正在）转变成帝国主义”——贸易和金融资本的全球化——这一当下阶段，本土提供信息者被排除在外的视角，落在全球女性的属下性（subalternity）上，因此，通过全球帝国主义的变动潮流，来估算历史宏大叙事，似乎更为恰当。］[142]

从这一视角来看，关键焦点不在于如何为（a）土地变成资本提供充分理由，问题也不在于（b）国税和地税的所谓等同。非西方世界学者常常碰到以下难题：在非西方无领域施展的词语（符号）及概念，被用来指示缺乏。（a）和（b）是非常复杂的概念/能指。阿明想象，全球历史具有一个更为包容的特征，由此让我们把“相同现象”不是理解为失败的资本主义，而是理解为成功的帝国主义——贡税形式的经济结构。这些就是封建主义的成功或“有力”的例子。如果封建主义这一定义并不局限在欧洲例子，那么，欧洲就可以看成虚弱或失败的封建主义的例子。（阿明接着相当详细地论述了这一点。）可以推测，欧洲情形是这样一幕场景：其中一个大体不那么“先进的”文明（我们可以毫无疑问地应用在上述帝国主义的承受者身上的一个大词、难词），征服了一个更“先进的”文明。资本主义发展为对欧洲封建主义的“虚弱”一刻的一个“危险增补”，因为征服者并不能建立一个健全国家。[143]

从这种大胆的重新铭写中，可以得出大量结论。出于本书目的，可以立刻得出以下这些结论：

首先，认为“亚细亚生产方式”在历史上是静态的，因而从社会方面来说劣等的这种认识，是将不易受哲学词法（即辩证法，而且只从一个叙事例证来理解）运动的影响，与历史静止相混淆；而且，从这种混淆中，得出社会性的结论，（不可避免地）认为它在道德上劣等。马克思也受制于这种混淆，这不仅是因为通常给出的理由，即他是19世纪的欧洲人。我认为，我们可以认为，马克思能将自身定位为扬弃的中介，恰是依靠打破纯粹哲学的封闭。通过将哲学重新放置于政治经济领域（将哲学与“历史”“混淆”），并追逐差异问题一直进入历史的叙事，他成功做到了这一点。这种方法论上的强烈“混淆”，其危险在于它重建了同一等级划分：哲学（科学）在最上端，被“应用于”历史（物质或原质）——辩证唯物主义和历史唯物主义都是如此。

马克思的巨大范式转变，是造成第一波全球马克思主义的激烈后果的原因，对于这点，我们无法为马克思辩解。在军事和政治压力的多种多因素决定论下，第一波全球马克思主义在现实主义假设内来理解这一范式转变，这一假设认为一种思辨词法是社会公正的充分蓝图。但另一方面，我并不是提倡对马克思主义本身进行学术上的谴责，去提供建立在相似预设基础上的替代方案，这种预设认为解构主题可以立即转化为社会主义霸权。[144]在此，我试图致力于解构性的“读解新政治”，其中包含着要努力进入马克思文本的“原本”（protocol），来重新铭写以利用它。[145]

如果我们能认为，阿明的重新铭写是将历史阐释当作切入点，那么我们就能思考从实力和虚弱中产生出来的差异，这实力（成功的封建主义、伟大的贡税系统）阻碍着转型，而这虚弱（虚弱的封建主义、欧洲农奴生产方式）重新将自身疆域划定为历史。这使我们意识到，在对“亚细亚生产方式”的讨论中，前资本主义的帝国文明的杰出成就大体被忽视了，与之相反，资本主义的不断变化的社会成就却总是被吟诵，不管为这些成就付出了多大代价。（我这一论述当然不是为了支持帝国主义，我只是在指出将历史叙事化的欧洲中心主义策略，欧洲因此能够庆祝自己的进步，即便只是心里默认。）可以得出的第二个结论是，阿明的重新铭写，让我们可以把宗教、文化（达成

共识的必然不充分模式）和“民族主义”的各种变体看做强大的/危险的和有效的/压制的药毒，而不必非按照发展完善的欧洲模式的民族——国家（不仅是资本主义）来充分编码。宗教、文化和民族主义这三者长期被统治群体用来巩固镇压，但同时它们也被属民群体用来强化异议，两者之间的界限之所以总在变动，恰是因为符号的药毒特征。无论好坏，在前苏联解体后的世界秩序将资本主义重新编码为民主的过程中，它们仍处于不断的冲突中。

对普通读者来说，《不平等发展》的最大贡献是它关注黑非洲的社会物质性。后来，詹明信宣称所有非洲都是以“部落生产方式”与世界体系的资本主义相连，我们可以引用以下这个并非强调的段落来予以反驳：

> 为了迅速获得［一个］工人，殖民者用暴力解散了非洲的乡村公社，故意将他们赶回贫穷受困地区，那里没有任何途径可以将农业现代化和密集化。他们因此迫使传统社会成为一个暂时或永久流动人口的供应商……因此，我们再也无法说大陆的这部分［肯尼亚、乌干达、坦桑尼亚、卢旺达、布隆迪、赞比亚、马拉维、安哥拉、莫桑比克、津巴布韦、博茨瓦纳、莱索托、斯威士兰和南非］有传统社会。[146]

古哈的《孟加拉财产规定》表明，关于“亚细亚生产方式”某种相似物的任何假设，都在与其相宜的时间、地点毫不重要。安德森的《绝对主义国家的系谱》提醒我们，成问题的不单是历史是单线还是多线发展（政治辩论的通常用词），还有一个激进的视角主义。阿明的《不平等发展》试图从历史社会学学科内部进行视角转换，重新定位被错误命名的“亚细亚”方式。我讨论了这三份二手材料，因为它们似乎以各自不同的方式，勾勒了和这一争论保持距离的途径。

“亚细亚生产方式”事实上可以作为一个解构杠杆，以一种解除——建构的方式，撬开马克思的文本。首先，“亚细亚生产方式”的概念——暗喻，使得作为示例范畴的生产方式，它那以位置为特点的局限显露出来。[147]在艺术的当下状况中，安德森选择“文明”一词，而文化研究修正了这个词的意思，并且在前苏联集团里更为“西方”的部分，一些社会学家将这个词用作进入资本主义文化的通行证。[148]安

德森仍然期待着这一时刻：那时，运用恰当的非欧洲中心主义的研究方法，对这些其他地方的“真实生产方式”的分析将成为可能。[149]而阿明根据主流例子，更为大胆地从理论上重新分配了强调重点，以此重新表述了分析术语，该分析就是作为前提的是否应该是全球而不是欧洲例外论：

> 所有贡税模式的边缘社会［其中包括西北欧］促成了资本主义的诞生……［相反，］发展完善的贡税模式的历史延续却……原则上，非常漫长。不过，这种与历史进步的兼容，意味着相对受到阻碍的发展，我是说与不那么发达、不那么成熟的社会结构中的进步相比；在那些社会结构中，生产关系和生产力之间的冲突很快显示出来，并迫使在前资本主义关系之外，出现进步。[150]

巴里·海因兹和保罗·赫斯特用两个步骤，探讨“亚细亚生产方式”的越界潜能。在《前资本主义生产方式》中，这两位学者认为，亚细亚生产方式是唯一一个没资格称为生产方式的。《生产方式和社会构成》“抛弃了生产方式这个概念的针对性”。[151]这本书非常精彩，充满智慧。它只是用马克思主义证明了，对资本主义的分析必须先预设资本，运用它的简化法，并且将过去看做资本的前历史。我这么说并不是指责。“正如生产方式这个概念被转换了，生产关系与社会形成这些概念也获得了理论上的重要性。”（MP　6）他们归纳而下结论说，“分离中的占有……是分析阶级的关键概念”（MP　64）。一般认为，知识挪占它的客体，或者知识与其客体相应。他们批判这一观念，写道：

> 概念在有序的接续中被运用，以产生［分析和解答的］结果。这一顺序是由理论工作本身的实践产生的：确保这个顺序的，不是必然“逻辑”或“辩证”，也不是任何与真实本身相应的必要机制……话语冗长而无穷尽……因为终结形式——关于正确性的认识论标准预言了这些终结形式——并不起作用。（MP 7——8）

我们当然可以质疑他们这种毫不妥协的姿态，但总体上来说，他们的新立场似乎令人激赏。但是，按他们自己术语的逻辑结果来看，应该是亚细亚生产方式（按其存在的方式），是他们的主要说教例证。由权威话语理论体系赋予的社会关系，拥有着系统知识的线索，

它必然在所谓的“亚细亚”内创造出一个例外。因为亚洲无法让它的地方（欧洲）联结终结、被普遍化，所以它必须被定义为分离的；然而这一分离揭示了占有和被占有体系的荒诞。这仍然是“分离中的占有”，而不是非洲特有的彻底种族隔离。

在海因兹和赫斯特的自我批判中，亚细亚生产方式并不拥有这种具有优势的说教地位。他们仅是重复说，他们“并不否认税收/地租中的各种社会关系形式的存在可能性”（MP 43）。他们并没有否认内在于亚细亚生产方式中的各种关系，从而否定了他们最终抛弃的理论话语与亚细亚生产方式之间的关系（他们自身与之的共谋）。“它没有工具”——换句话说，与工具分离——“去支配劳动过程”。这一观点以两处重述而结束：亚细亚生产方式不够资格成为一种生产方式（完全没有提到这一显见“事实”已经改变：生产方式这一概念如今已被弃而不用）；以及这令人厌倦的陈词滥调：亚细亚生产方式没有（而不是没有拥有）方法，因而不能走向资本主义生产。

为了我们自己的目的，我们权且称这杯子为半满，阿明就是这么做的。最好这么做，将“没有拥有工具”颠倒为“贡税生产方式的力量”，“方式”的意思在此被置换了，分析的术语转向了人民千年以来的运动。阿明的著作无法依据资本的内在逻辑预言什么将会发生，它维护自己对将那一逻辑作为主要阐释模式的批判（几乎就是海因兹和赫斯特的批判困境在结构上的对立面）：在前苏联解体后的全球金融化中，布雷顿森林体系将某种非理性贡税体系作为“自由市场”强加在幻想中的、巨大可怖的全球“国家”之上，该贡税体系的“经济公民”，与所谓的民族——国家共同运作，又与所谓的民族——国家相分离，以此，南方本土资本就无法以其自身的自由逻辑蓬勃发展。[152]

对亚细亚方式的严肃思考，也让学者提出“作为偏差的规范”这一概念。我们早在阿明关于以下重要问题的论述中看见这一点，而亚细亚生产方式应该为这一问题提供答案：为什么资本主义只在欧洲发展？在20世纪60年代前苏联关于这点的讨论中，一些前苏联学者质疑马克思的“五个部分”模式，他们从“奴隶这一在语义上被混淆的概念”出发，最终“不得不……得出结论说，马克思和恩格斯定义的‘古

典’社会秩序是种偏差现象”。[153]如果我们把前苏联的论证和阿明的论题结合起来考虑——前者直接源自对亚细亚生产方式的思考，后者源自对多线性发展的相关问题的思考——那么，欧洲从古代到封建主义的这条道路以及从封建主义到资本主义的转变，可以被理解为沿着一连串的虚弱和偏差而发生。解构的一瞥，不会看到一个非欧洲规范站在书写了历史的偏差的动力学对面。相反，它会认为，这一他者视角解开了规范和偏差之间的严格对立，并使得在一个被证明真实的（欧洲而不是亚洲的）起源的基础上，后革命社会建设和不确定性的任何论断一样，都令人忧虑不安。在最初的书写和当前的修订中，最后一句话为自己做了辩护。“真实的”亚洲［以及（已做必要修正的）非洲］社会建设模式，产生了伊斯兰教的、印度教的，或者仍然是种族的民族主义，它们常常被种族误解所激化，前景不妙。

因此，在一个崭新而多样的全球化读解政治中，亚细亚生产方式清晰显示出将历史阐释为（欧洲）生产方式这一做法中的错误。它可以增补主导阐释内的空白，以此方式，让主导的自我认同开始动摇。然而，在其正统表述中，恰是这一鸿沟的名称，让上层（国家）和下层（农民公社）无法投身到革命的辩证中。因为根据这一阐释，欧洲有义务不去增补，而是附在其后，从而提供一个让它的抵抗辩证得以成为可能的（殖民/资本主义）国家。帝国主义的这一规范化视野，轮廓太过简单，这一点已被充分证明。我在此想要表明的是，即便亚细亚生产方式的实质内容和阐释及预言的潜能正受到或已经受到怀疑，诡称危险的增补是种停滞，为了它自己好，必须被中止，这一诡计仍与我们同在。在那一意义上，詹明信的文章有着重要的象征意义。在美国开始进行全球文化研究之初，这篇文章缝合了两种争斗。

也许是时候承认，就像德里达评论尼采和纳粹时说的，要撇清马克思文本与阅读马克思文本可能是为了支持极权或现代化之间的关联，不过是徒劳。[154]所有可能的解读都不是误——读。进行驳斥、消解偶像崇拜，其精神不过是一种同性爱欲上的历险，不过是把游戏交付给最佳辩手、权力的最佳操纵者。解构的挑战不是去辩解，而是悬置指控，并耗费心血审视原文是否包含那一刻：可以制造什么来产生新的、有用的读解。在早期的一次论述中，德里达使用了一个不同

的概念——暗喻，即“名字‘X’作为干预杠杆”，“来维持对之前机构的掌控”，这一机构，为了新的用途，“需要被有效改变”。[155]这样一种杠杆——进入词汇的其他部分——可以被认为是文本中的僭越一刻——或是受困一刻，它不仅泄露了读解新政治的局限，也开启了读解新政治的可能。罗兰·巴特对两者都进行了尽责的讨论，他选择作者之死这一强烈暗喻，来形容一种相关现象；就像尼采选择了上帝之死。[156]解构的角色既是一种共谋，也是（因此也完全既不是/也不是）弑神——弑父。巴特的论述结尾只怀抱对后者的信念：“以一种人文主义［它转过头来伪善地赞颂读者的权利］之名谴责新的写作是可笑的……读者的诞生必然以作者之死为代价。”即便我们质疑马克思的权威，他的幽灵依然与我们同在；只是，就像在康德的例子中一样，“本土提供信息者”的幽灵，与《马克思的幽灵》结尾处出现的救世主般的非法移民完全不同。我们还不如说：bhindeshi……[157]样做。“他死了——这是一个无关紧要的证据，但是当你认真考虑这点，当他名字的真实或虚幻仍然在那里让我们忘记他已死去这一事实时，它仍然足够令人难以置信。无论如何，‘已死’意味着，任何收益或赤字、善或恶——不管计算过与否——都永远无法再交回给那一名字的承担者。只有名字可以继承下去。”（第7页）“不过，让我们记住，他曾‘发誓’不出版这些讲稿［《我们教育制度的未来》（Future of Our Educational Institutions）］。”（第22页）

无论如何，相比巴特的“新生读者”[158]，德里达所提出的改变了的读解政治，更为周到（circumspection）。而且，是本着这种周——到（circum-spection）的精神——它围绕着（或脱轨于）已被接受的读解的正反两面，我们会问：在马克思的文本中，那将文本颠倒过来、为利用而解构它的杠杆在何处？那僭越或受困的一刻在何处？在我过去十年对马克思的读解中，那杠杆和那时刻（这两个概念——暗喻必然混杂在一起）就是价值。

在经济理论中，围绕着价值概念的有用性，一直争议多多，相反，马克思主义文化批评对此却保持着奇怪的沉默。不管是英国的雷蒙·威廉斯和斯图尔特·霍尔，还是西德或美国的批判理论，还是美国的詹明信或社会文本派，抑或法国的阿尔都塞派或后阿尔都塞派，也

都没有探讨价值的内涵。对那些研究意识的历史学家来说，我认为有一个文本非常重要，但我暂且把它放在一旁，先来强调以下段落，其中，马克思警告我们，劳动价值理论受限于对价值外观形式发展的叙事，在英国，如果一种分析建立在这一理论上，就将面临其作为一种通用阐释模式的局限，也会得出有益英国的结果。我说的这一段落是《资本论》第三卷“对外贸易”这一章节。整个章节值得一读再读，以便理解马克思的论证：对外贸易的利益表达如何似乎推翻了他本人政治经济分析的有效性，尤其是这种表达坚持认为利润率有下降趋势。这里有几句意思隐微的话可以作为标记：“一般利率润会不会由于投在对外贸易，特别是殖民地贸易上的资本具有较高的利润率而提高呢？……但是，只要撇开货币形式，这种假象就会消失。”因此，以下这句话的意义就绝非寻常：“例如，如果我们想把英国的利息率和印度的利息率比较一下，就不能采用英格兰银行的利息率，而要采用比如那些把小机器租给家庭工业小生产者的人所用的利息率。”[159]这一暗示，将完整无损地进入全球和（后殖民）民族文化研究之间的关联。

让我们在状语从句“只要撇开货币形式”这句话上暂停一下。

在《资本论》第二卷，马克思定义产业资本就是

> 在总循环过程中采取而又抛弃这些形式，并在每一形式中执行其相应职能的资本……不仅每一特定的循环都把其他的循环作为前提（包含在内），而且一种形式的循环的重复，已经包含着其他形式的循环的进行[bloss formaler]。因此全部区别将自己[stellt sich dar]表现为单纯形式上的[bloss formaler]区别……资本的循环是个不断被打断的过程；……其中每一个阶段不仅以另一个阶段为条件，而且同时排斥另一个阶段。[160]

因此只通过其中一种流通来理解产业资本，与其说这不正确，不如说不完整。我们在提到货币流通时，要记着这一点。

马克思论述那一特别流通的整个章节，都是在强调货币和货币资本不是一回事。不过，既然两者都是货币形式，资产阶级经济学家就很容易掩盖这一事实，而将产业资本展现为只是货币的神奇再生产。

[161]如果这在产业资本情形中因其理性复杂性诚然如此，那么，在“对外贸易”情形中，尽管马克思将他的例子局限在劳动力的价值大小上，但诸如“对外贸易……使可变资本转化成的必要生活资料变得便宜”及“对奴隶和苦力的使用”这样的段落，仍然让我们可以用以下意见来增补马克思的分析：尤其是在“殖民贸易”这一对外贸易的分支中，“货币形式”作为例证模式特别误导人的一个原因是：为跟“特权国家”的社会生产力相关，“价值的总和或扩大形式”在殖民地仍然有效。就如我在其他地方说过的，这一形式由“一系列……[或]无穷无尽的互不关联、种类不同的价值表现”所构成，特别有助于分析价值形式在经济以外领域中的表达。[162]然而，在我前面所引《资本论》第三卷的第二个段落中，虽然资产阶级将资本解释为钱生钱，马克思却似乎表达了不同看法：英格兰银行与本土借贷“不一致，也不相连”。

价值的货币形式总是被偷偷放入价值的总和或扩大的形式，为了描绘我们的本土提供信息者在这一领域的视角，我们必须让价值形式行进大军，走出历史性的革命故事情节。通过阿明的帝国形成网络，“亚细亚生产方式”这一便利术语中所包含的不同种类的、发展不均衡的社会文理，就可以被视为相似冲突的不同所在，冲突双方是价值的一般形式和价值的总和或扩大形式。在这些不同所在上，一种虚弱变体走上了资本主义道路：马克思在《共产党宣言》里作为标准进步而给出的农奴——成为——资产阶级的故事。资本，作为帝国总体政治内含的一种虚弱的结果，是可以成为疗药的毒药。资本主义在帝国形成的更为宽泛的剧本中扮演着自己的角色，因此，它表面上的进步又被拉回帝国主义的转型，这种转型恰是通过货币流通——金融资本——的方式完成的。我们如今就生活在这样一种转型中。因自我和他者、权利和责任的不断拉锯，资本主义的细微特性越来越强烈，转变成社会主义的不同可能被终止了。[163]在变动中的帝国主义形成的连续叙事中，外国援助（国际货币基金组织和国际复兴开发银行）和对外贸易（《关贸总协定》和世界贸易组织）实行着债务绑定和贡税体系，而在资本主义的当下布局内，是新性别化的属民扛起了这一体系。[164]并非偶然的是，当她依然是属民身份时，长久以来的文化形成从认识论上对她进行侵害，将她的心智束缚在毫无缘由的责任上。

而且，尽管这最后一点已经脱离了本书的讨论，但仍然值得一提的是，帝国主义在基础层面上全球扩张，当她与其他人集体抵抗援助贸易的帝国主义时，她就身处这样一个舞台，其中，争取地方自我管理的各种运动——每一运动似乎都有其价值链条——为了全球化立即干预这种集体抵抗。回到马克思对“对外贸易”的论述，似乎“本土产业”应该质疑英格兰银行。但相反，悖论性的是，北方追求多元文化正义的自觉“全球”努力，却仍然受到北方民族国家市民结构的束缚。

马克思阐释“对外贸易”时，用的是一种基于货币形式的分析，但在殖民贸易语境中，这种分析既不够充分，也具有误导性。但是资产阶级经济总是用货币形式来解释资本。而且，对资本家来说，生产的循环（价值作为资本——但以货币形式表达出来——而不是商品或服务的这一循环）是最佳阐释模式。在前苏联解体后的世界中，当全球金融化最终疑似可能时，结合了以上两点的资本家对此问题的解决方法是，以上述分析所适合的方式“发展”和重新建构“殖民地”。马克思也认为，资本家殖民主义将冲击亚细亚生产方式，使之进入规范的历史演变，这样就可以开启单向度的抵抗。因此，难怪马克思会发现价值的总和或扩大的形式“有缺陷”了。[165]

对分析资本逻辑来说，价值的总和或扩大的形式是有缺陷的。但对读解认知、文化、政治或情感方面的价值生产来说，这是我们都已经默许的形式。（如果我是在今天写这一部分，我会援引第87页注释中的看法，并指出，就从下而上对“发展”进行全球抵抗的“多元文化”——希瓦对这个词的理解接近这个词的拉丁语根义，其中，“根义”本身既是隐喻义又是字面义——而言，这一形式非常有用：即本土提供信息者的视角，而如今所谓的激进批判正将它排除在外。在此，我继续修正早期文本：）如果我们将价值的总和或扩大的形式与必然的经济编码脱离，我们可以看见，以下两组概念——暗喻属于同一类，非常相像，它们在结构上存在相似性，事实上在话语中也有连续性：福柯所谓的“价值”（马克思用“Wert”）和“权力”，德勒兹与瓜塔里在《反俄狄浦斯》中说的“欲望”。毫无疑问还可以找到其他例子。在价值的总和或扩大的形式中，是价值编码的种种不同的可能性，组成了这个领域。价值编码的链条变得意味深长，它构成了交

易，转而又消散，即使抵抗的两极将它们自身扣连上这一链条，又或彼此连接为伙伴。抵抗的所谓现象性，依靠话语构成得以存在，就像价值的不同外观形式，表达为不同的实质内容一样。

在《性史》的同一章节，福柯认为，单单研究局部焦点［foyers］，对分析权力/知识来说并不足够。必须同时追踪总体策略的更大线索。我们知道，福柯警告我们，不要根据法来研究权力。正如他质疑马克思一样，他似乎也将自己放在了根据生产方式进行粗线条描绘分析的对立面。然而，在欧洲启蒙和后启蒙的语境中，他自己的分析却似乎以一种普遍方式，将生产方式和社会构成之间的关系视为理所当然。[166]如果我们试图用“价值”作为杠杆，来同时读解马克思和福柯，那么，也许可以说，在对总体策略的分析中，经济编码并不是事实上可有可无的，它是权力策略和知识机构的最重要的客观动力。[167]经济是最后的例证，因为它最抽象。利奥塔尔反对“思考能够通过从一处到另一处，而积累它在每一处产生的观点，来建立关于思想云团的全部知识的体系这一观念”，认为这是“最典型的罪恶，思维的无知”。[168]然而，如果允许不像历史学家或哲学家那样思考，那么，在经济学者/资本家（伦理和计划中的理性期待）的思考中，最令人震惊的一点是，这一“罪恶”取得了成功，事实上还以它自己的方式极具诱惑力，正如它为新帝国主义提供辩解借口时那样。

因此，福柯的双重阵线分析（double-fronted analysis）这一概念，如果通过“价值”而与对马克思的解构性读解连接在一起，就特别适合跨文化研究。而且，正如我继续坚持认为的，反之亦然。在粗线条概括中，经济是最抽象、最理性的例证。集团机器（aggregative apparatuses）无法简化的要素，就是那个拥有各种各样成分的能够/可能领域。是在清晰可见的集团机器中，价值的总和或扩大的形式被不断地在感情上、认知上编码，并且通过被命名的方式，在被抹杀的同时也在被揭示。

我之前说过，如今属民妇女的经济抵抗中运用了这两个焦点：当地对抗全球，多样知识对抗单一文化。尽管严格说来，这些妇女并没有本土提供信息者的视角，但下层阶级流散妇女的流亡困境，也可以

用这两个焦点来考量。因为，如果经济是总体策略领域中最重要的因素之一，那么性别化也是局部的扩大的形式中最重要的因素之一。如果不假设两性存在差异，人类就无法自处，这差异以“性/社会性别体系”的价值形式出现。[169]尽管《反俄狄浦斯》从来没有真正使用过价值形式这一概念，但它几乎就是在讨论，价值理论作为一种无内容（the contentless），可能可以立刻在马克思文本中被编码。对两位作者来说，这就是“欲望生产”。就如“价值”本身是一个误导人的词——因为严格说来，它是用词不当，“欲望”也具有误导性，因为它对一个位于起源处的非凡激情，进行了古语转义，从哲学上的“意向性”转到了心理分析上明确的“缺乏”。通过假定机器是人的确定谓项，两位作者试图绕过这一误用。这也许可以和马克思相比，后者不管何时衡量价值，不管是使用还是交易，总是坚持采用平均抽象劳动，对大部分读者来说这都有违直觉。

在此，并不适宜就德勒兹和瓜塔里对马克思的重新读解进行广泛讨论。简要地说，他们的认识是，首先，编码（的生产）比交易（的生产）更重要。在我看来，这是因为只有在经济领域，交易的抽象计算才最为可行，最为重要。其次，他们始终让欲望生产和社会生产之间保持一种无法计算的关系（尽管对分析来说计算不可避免），并让两者都具有优先性。第三，他们想着将无器官身体命名为正在成为一个编码的欲望生产机制的一部分。因此，在他们的著作中，不仅资本，还有自然这个名称也被“制造”出来。

马克思在欲望——生产和社会——生产（后者被认为绝对优于前者）的编码内写作，他将他的整个意识形态批判，建立在“资本［是］资本家存在的……无器官身体”这一判断上。[170]但是在另一极，在人之为人的界限、自由王国、物种——生命之处，那里，“自然是没有人之器官的伟大身体”，对德勒兹和瓜塔里来说，这也可以解释为：“完整的身体……可以是大地的身体、专制的身体，或资本的身体。”[171]不管称所有无处不在的欲望机器的结果是什么——资本，或自然，或专制，在此之前，大量难以理解的编码已经开始了。引用德里达的话来说，这种难以理解就是难以决定，所有决定都必须克服这种难以决定性。[172]因为，在资本或专制或自然这些名称之

间，当然有着巨大的政治差异。

在法国，《反俄狄浦斯》的主标题是“资本主义和精神分裂症”。它对制度性心理分析的批判，至少和重新读解马克思著作一样重要。简要来说，这一批判可以表述如下：心理分析使得价值编码的总和或扩大的领域（后来称为根茎——状）——以各种类似现象的方式而层叠的欲望生产/社会生产——服从于价值的一般形式，而最终产生一个情感/认知编码的一般（普遍）等价物的体系。

在这一迫切欲望和资产阶级经济学家想要用货币形式来阐释所有经济现象的欲望之间，有没有一种关联？心理分析的引诱与货币形式的引诱相似吗？都是一种“探测不到的”解码装置？当心理分析应用到后殖民、移民和后解放话语中时，这一可能性变得尤其棘手。因为当我们在文学和文化批评中，运用心理分析来生产分类描绘时，消失的正是实践的舞台，后者一直规范着责任行为中的心理分析预设。换句话说，在心理分析中，伦理时刻不断变动，于转让和反转让之间来回移动，但在上述理论行动中，它被倾倒一空。在对“疗救”的希望中，属民并没有向着理论家跨出重要一步。作为文化批评里的集体性分类描述，除了可理解性，心理分析在伦理和政治上还有什么打算？

为了与他们宏大的重新布局计划一致，德勒兹和瓜塔里对亚细亚生产方式进行了简要评论，对非专业人员来说，这些评论出人意表，极具创新性。下面我列述一些重要观点。

他们的创新解读非常令人惊讶，因为他们不加质疑就接受了摩根——恩格斯划分，就是将世界历史划分为原始、野蛮和文明。在形容野蛮历史的形成时，他们赋予马克思所谓的亚细亚生产方式一个变化的轨迹和韵律的流动性，由此温和地改写了马克思的思想，而这正是一般马克思解读版本中所没有的：“正是以这种方式，马克思定义了亚细亚生产：它是国家的更高级统一体，将自身建立在拥有土地权的原始农村公社的基础上，而国家为了与外在客观运动保持一致，而成了土地的真正拥有者；在所承担的伟大项目中，外在客观运动为国家分配生产力，并让它看起来是占有的集体条件。”[173]

因此，因为他们将社会成员看做是重新编码（重新划定疆域）的表层，所以他们可以颠覆革命的模式，并将作为——原因的——专制——或——国家，解释为作为——原因的——整个——集团的——其中一个——名字，就像是资本或自然。从社会的一般成员这一角度来看，革命模式在其最简单的意义上就是意识形态模式。

再者，因为德勒兹和瓜塔里将欲望/社会生产（或者同时反过来说）作为日常生活的编码和重新编码（它们与制造神话的宏大叙事存在共谋），所以他们可以将亚细亚生产方式看做不断连接之地，而不是未跨越及无法跨越的鸿沟。双方都被包含在内，因为双方都是碎片式不相连地交织的、用零碎部件拼接在一起的机器，“人类”机器也包含于其中：

> 专制国家……形成了一个新的去疆域化的完整身体；另一方面，它又维持着旧的疆域，将它们整合为新机器中的生产的部分，或生产的器官……国家是原始抽象本质，不能与一个开端相混淆。……对子集本身，即原始疆域机器来说，它们就是具体本身……但它们的部分在此建立了与本质相应的关系。[174]

德勒兹和瓜塔里不是亚洲研究专家。但是，在我看来，因为他们将自己对于价值生产和编码的明晰直觉，应用到全球化研究中，所以他们可以暗示一种理解“第三世界”的方法，这个世界充满了编码的“能动者”。很久以前，马克思的确表示“没有经济改变，只有政治变化”，其中，能动性被转交给殖民者，后者野蛮地插入“相同”的循环中。因此，德勒兹和瓜塔里可以用插入语扔出这一安静的炸弹：“从这一角度来看，没有巨大变化，国家只是保证统治阶层（它与国家不同）的私有财产。”[175]从这一角度来看，亚细亚生产方式与欧洲生产方式之间也没有什么巨大改变，因为对德勒兹和瓜塔里来说，其议题或目的并不仅仅是讨论资本主义的出现。这里有一个差异，一组差异。但是“专制机器和原始机器一样都认同这一点……解码的恐惧在流动”。[176]通过这一论证，我们看到，资本主义对此也深感恐惧，而心理分析因此出现，来平息这一恐惧。

盖尔·鲁宾认为，在社会中，对女性的建构是多种多样的，正是这

种信念，让她非常欣赏我们在马克思之后所称的“价值的总和或扩大的形式”。因为她如此信任作为阐释模式的心理分析和结构人类学——它们都是关于一般（普遍）等价物的体系，这一点就更令人印象深刻。

鲁宾称生理性别/社会性别体系的多形式编码为“政治经济学”。因为价值的经济编码在价值理论中有着如此突出的抽象地位，持质疑抽象和单义性的立场的人，会希望不要跟它扯上关系。但像鲁宾论文这样的文章出现时，美国和大西洋国家的女性主义者都意识到，生理性别/社会性别是异质编码体系的前提和结果。因此，自然可以说，尽管鲁宾的论述仍然在人文主义个人主义的框架及预设内，但她必然是那些思想家中的一员：他们推动马克思价值思想进入读解新政治。就算我指出她论文中有一个相当具有征兆性的问题，我们也是本着共同斗争的精神。

就如我早已指出的，鲁宾相信心理分析和结构人类学。她希望运用这些新工具（被女性主义改造过），揭露恩格斯对她史（herstory）和他史（history）的连接。她为这两个新学科选择了恰当的行动领域，对我来说，这一选择似乎可以在反帝国主义的论证内得到解释。这是詹明信《第三世界文学》一文最大问题的另一表现，虽然还未被承认。对我们来说，是心理分析（不过如此）。对他们来说，是人类学（在詹明信的观点中，是民族主义）。就如乔纳斯·费边曾指出的，对人类学家来说，“空间中的散布［可以］直接……反映……时间中的序列”。[177]（在第三章中，我将提议对规范心理传记进行调查。）鲁宾分派给心理分析和人类学一些功能，她的做法与让——弗朗索瓦·利奥塔尔、罗伯特·莫里斯及某种程度上的列维——斯特劳斯（我在最后一章会讨论所有这些人）相同，而事实上，身处这一立场，即像撰述本书这种著作的我们大部分人，也都有一种倾向，要将静态的种族特性分派给他者，以批判或确认西方最精深的思想或行动。我认为我们都有必要警惕这一太具有诱惑力的行为的精巧策略。我在其他地方称此警惕为“坚持去批判我们无法不需要的东西”。再次，本着追求团结的精神，我指出，这就是为什么尽管我们可以在鲁宾的论述中看到对恩格斯的女性主义批判，却找不到可以批判“亚

细亚生产方式”的成分，而恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》视它为既定方式。[178]

在文章结尾，鲁宾许诺，如果男性至上主义运用她的分析方法，分析自身与对生理性别/社会性别体系的构建的共谋关系，女性主义将能够帮助男性至上主义消除俄狄浦斯情结。而一种解构方法，悖论性地对伟大结果持更为“现实”的态度，它将会采用一种坚持努力和延宕完成的语言，并寄希望于一个并不仅仅是未来“当下”的“未来”。如果《反俄狄浦斯》无法突破女性主义，鲁宾也就无法与俄狄浦斯情结决裂。对手边处理的东西半是介入半是退出，与在暴力之前存在的结构进行协商，这种工作方法就是有效方法，不管纯粹主义者怎么说，解构说：这就是事物的运作方式。

在这一章中，我试图解读康德和黑格尔著作中的两个时刻，以揭示，在对现代大西洋思想传统的一些主要思索中，在伦理和历史的构成中，本土提供信息者的视角如何被排除在外。因为马克思仍然算是我们与之争辩的同代人，我围绕着“亚细亚生产方式”和“价值”两个概念收集了一套材料；我认为，其中一个概念的征候，可以被对另一个概念的概念图式的运用所不断抑制；而且，两者以不同方式都可以被用作解构杠杆，来重新解读马克思这位哲人，他希望将历史置入伦理。我的总体努力，就是要让大家清楚看到，解构在揭示这些轨迹时特别有用。

这是（欧洲）大陆传统里最后三位智者。我用他们来追踪本土提供信息者如何被排除在外。后面几章将探讨女性文本、女性生活片段、对女性的表达。当历史叙事从殖民转向后殖民，又转向全球化时，本土提供信息者就作为一个秘名，被抛出——在此使用弗洛伊德的“Verwerfung”（拒绝，取消）这一概念——暗喻——而进入话语世界，栖居在我们身上，使我们再也无法声称拥有自己的专有名称。

【注释】

[1] 有关学科问题，见《谁怕哲学？》（Qui a peur de la philosophie?，Paris：Flammarion，1977）；《理性的原则：学生眼里的大学》（“The Principle of

Reason：The University in the Eyes of Its Pupils”，Diacritics 13.3，1983）和《杠杆；或学院的冲突》（“Mochlos；or，The Conflict of the Faculties”，in Richard Rand，ed.，Logomachia，Lincoln：Univ.of Nebraska Press，1992）。除了第二章讨论的文本，以下文章最强有力地提出了帝国主义问题：《种族主义的遗言》（“Racism’s Last Word”，Critical Inquiry 12，Autumn 1985：290——299）和《反思原则：尊敬的曼德拉》（“The Laws of Reflection：Nelson Mandela，in Admiration”，in Derrida and Mustapha Tlili，eds.，For Nelson Mandela，New York：Seaver Books，1987）。事实上，在最后一篇文章中也可以找到我在这段和本书里的论点，即第三世界主义/殖民话语形成的批判以不在场证明的形式，无意中“表（证）明”了新殖民主义正在做和早已做过的事情：“［一个现代国家机构所］恰当行使的行为，必须制造出（宣布）它以一种证实行为的形式所纯粹声称的、宣告的、确保其描绘的东西……它不能让自己被遗忘，就像建立在种族屠杀或类似大屠杀的事件之上的国家”（第18页；英译文有改动）。写作最初也是如此。德里达的后期著作在这条路上走得更远。我在整本书的文本及注释中指出了这一轨迹。

[2] 卡尔·普莱奇，《三个世界，或社会科学劳动的分野，1950——1975》（Carl Pletsch，“The Three Worlds，or the Division of Social Scientific Labor，circa 1950——1975”，Comparative Studies in Society and History 23.4，October 1981：588）。

[3] 这句话是在最后修订一开始写的，作者在南北方之间来回穿梭的当下活动让它有点混乱。这本书是“研究者从殖民话语研究进入跨文化研究的历程”。因此，我在最后一章里记录道，以全球化的、电子化的、虚拟化的女性的名义，我的研究超越了我能把握的东西，禁止越界的警戒标志也开始让路。注释变得更长、更具叙事性，开始挤入文本。对那些对解构感兴趣的人来说，鉴于我总是不时严厉抨击那必需却难以忍受的模式，我会问他们：这是《分界线》和《割礼告解》里有意研究的东西的通俗版本吗？［德里达，《在分界线生活》（Derrida，“Living On/Border Lines”，in Harold Bloom et al.，Deconstruction and Criticism，New York：Seabury Press，1979，pp.75——176）和《割礼告解》（“Circumfessions”，in Derrida and Geoffrey Bennington，Jacques Derrida，Chicago：Univ.of Chicago Press，1993）］

[4] 因此，工业（尤其是后工业）资本主义如今是商业资本主义的一种阻挠性延异（différance），它是金融资本市场的世界贸易。注意到这种延异，就是向德里达学习；然而德里达自己对这两者之间差异的坚决忽略，却在这延异中被捕获。如果用一种提前脚注来表示的话，这与某种被称为“解构”的东西的内在/外在关联，也是本书写作的驱动力之一。［有关对此意义上“阻挠性”的阐释，参见马克思对资本三个循环之间的关联的说明（马克思，《资本论》，tr.David Fernbach，New York：Viking，1979，vol.2，第109页及其他各处）。有关对此意义上“延异”的阐释，参见德里达，《延异》（Derrida，“Differance”，in Margins of Philosophy，tr.Alan Bass，Chicago：Univ.of Chicago Press，1982，p.17）。］我们必须与这一奇怪的“事实”——延异不会有一个“意义”——真正地较劲，而不只是用嘲讽来掩饰我们对这个词

汇并不完全理解。有关德里达对工业和金融之间差异的明显漠视（或忽略），见斯皮瓦克，《德里达研究马克思的局限与开放》（Spivak，“Limits and Openings of Marx in Derrida”，in Outside，in the Teaching Machine，New York：Routledge，1993，pp.97——119）以及《捉刀》（“Ghostwriting”，Diacritics 25.2，Summer 1995：65——84）。

[5] 就像一贯及通常所是的那样，我发现米歇尔·福柯在《知识考古学》（Michel Foucault，The Archaeology of Knowledge，tr.A.M.Sheridan Smith，New York：Pantheon，1972）第三章提出的“话语构成”这个（后来不太可信的）概念非常有用。所谓“话语生产”，我认为它处于“表述［énoncés］之形成及转化的一套体系”的条件或结果中（Foucault，Archaeology，p.130）。

[6] 我已经在《回声》（“Echo”，in Donna Landry and Gerald MacLean，eds.，The Spivak Reader，New York：Routledge，1995，p.178and passim）一文中讨论过这种方法。这章稍后我会重复那一总体观点的部分内容。

[7] 拉普朗什和彭塔力斯，《心理分析语言》（Jean Laplanche and J.-B.Pontalis，The Language of Psycho-Analysis，tr.Donald Nicholson-Smith，New York：Norton，1974，pp.166——169）。所有关于“排除在外”的引文均出自这几页。

[8] 亚伯拉罕和托洛克，《狼人的魔力之词：秘名》（Nicolas Abraham and Maria Torok，The Wolf Man’s Magic Word：A Cryptonymy，tr.Nicholas Rand，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1986）。

[9] 我在《〈丧钟〉一文：评论》（“Glas-piece；A Compte-rendu”，Diacritics 7.3，Fall 1977：22——43）一文中探讨了这一问题。正如德里达在《死亡的赠礼》（The Gift of Death，tr.David Wills，Chicago：Univ.of Chicago Press，1995，p.85f）中详细论述的，父子之间的这种情境是犹太传统中伦理和牺牲发生冲突的基本场所。

[10] 我们也许该在以下循环中思考这一否认：情感贯注（Besetzung）：：法（Gesetz）：：安置（Setzung）→陈述（Satz）。本土提供信息者（“法之外的次要种类？”）因而从对成为人的表述（énoncé/Satz）中滑脱。

[11] 斯库拉和卡律布狄斯是荷马史诗《奥德赛》中的两个女妖，分别居住于墨西拿海峡两岸。现实中的斯库拉是位于墨西拿海峡（意大利半岛和西西里岛之间）一侧的一块危险巨岩，它的对面是著名的卡律布狄斯大旋涡。英语中有“between Scylla and Charybdis”的说法，指前有斯库拉巨岩，后有卡律布狄斯旋涡，表示“进退两难”。——译注

[12] 再次参阅德里达，《论文字学》（Derrida，Of Grammatology，tr.Spivak，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1976，p.24）；《耳传：他者之耳》

（“Otobiographies：The Ear of the Other”，in The Ear of the Other：Otobiography：Transference：Translation，tr.Peggy Kamuf，New York：Schocken Books，1985）；及德里达，《理性的原则》。

[13] 参见约翰·诺耶斯，《殖民空间：德属西南非洲话语中的空间性，1884——1915》（John Noyes，Colonial Space：Spatiality in the Discourse of German Southwest Africa：1884——1915，Philadelphia：Harwood Publishers，1992），以之为出发点。尽管此书的论述是从理论上推演的，但它的材料颇有用。正如书名显示，它并没有涵盖德国所有的殖民活动。

[14] 在《民族人文主义的本体论神学：为一个假设所作的绪论》（“Onto-Theology of National-Humanism：Prolegomena to a Hypothe sis”，Oxford Literary Review 14.1——2，1992）一文中，德里达将“马克思曾带着些许气势嘲讽过”的卡尔·格律恩（1817——1887，德国小资产阶级社会主义者，“真正社会主义”思潮主要代表人物之一，政论家。——译注）引证为德国潮流的典范，之前他在费希特身上确定了这一潮流，且通过这一潮流，“宣布自身为世界大同的民族——哲学的声言……以一个反政治的民族（而非个人）的名义……表明了自身的自相矛盾，这种自相矛盾也是未来的范式……我们应该在最极端的两方（即海德格尔和阿多诺）身上找到这一点的反复出现的后果”（第17，22页）。我们需要记住，哈贝马斯——其作品本身显现为战后德国的未来范式——也许也要从这一潮流来读解。

[15] 威廉·琼斯（1746——1794），英国东方学家、语言学家、翻译家，他最早正式提出梵语和拉丁语、希腊语等语言同源，对后世的语言学产生了深远的影响；赫尔德（1744——1803），德国哲学家、文学评论家、历史学家及信义会神学家。他在《论语言的起源》一书中坚持咬字清晰的语言之兴起出于自然而非超自然的力量，因此对于现代学术性语言学贡献良多。——译注

[16] 见穆迪姆贝，《创造非洲：真知、哲学和知识秩序》（V.Y.Mudimbe，The Invention of Africa：Gnosis，Philosophy，and the Order of Knowledge，Bloomington：Indiana Univ.Press，1988），其中有对这一现象的抵制的哲学阐述。对在学术细分中这一分离的当代后果的仔细分析，见《比较与总体文学年鉴》（The Yearbook of Comparative and General Literature 43，1995）。

[17] 叙事化就是将叙事性这一特定的宏观框架运用于阅读。当遇到带有叙事文这一文类标记，但看上去极不连贯、难以理解的叙事文本时，读者会想方设法将其解读成叙事文。他们会试图按照自然讲述、经历或观看叙事的方式来重新认识在文本里发现的东西；将不连贯的东西组合成最低程度的行动和事件结构。这里就是指将历史改写为一种连贯的叙事。——译注

[18] 康德，《道德形而上学的基础》（Kant，Foundations of the Metaphysics of Morals with Critical Essays，tr.Lewis White Beck，New York：Bobbs-Merrill，1969，p.5）。

[19] 康德，《判断力批判》（Kant，The Critique of Judgment，tr.J.H.Bernard，New York：Hafner Press，1951）。所有对此书的指涉都融入了我自己的理解。必要之处，我修改了译文。（后文提及此书时，标为“CJ”，并随文标注页码。引文翻译也参考了邓晓芒译本，人民出版社，2002年。——译注）

[20] “Bestimmung”这个词有各种英译。因为德语中这个概念中的隐喻的一致性［比如“Stimme”（声音）和“Stimmung”（调音）——其中有个暗指是“转调”（tuning）］，所以当康德文本中出现这个词时，我都用“Bestimmung”来表示。

[21] 在《教授就职论文》中，康德“通过与‘偷换’这个术语已被接受的意义进行类比”，对“‘偷换’的形而上谬误”非常严厉，“……我称这种混合公理（称它混合，是因为这些公理提供必然与智识概念联系在一起的感性东西）为偷偷摸摸的公理。这些思想错误的原理极大地侵扰了形而上学，它们事实上就源于那些伪造的公理”［康德，《教授就职论文及关于空间的早期著述》（Kant，Inaugural Dissertation and Early Writings on Space，tr.John Handyside，Chicago：Open Court，1929，p.74）］。在下一页，康德继续提议“一种对任何可疑公理的还原……原则”。我会在本书中做详细探讨。

[22] 有关这种联系，请参见帕特里克·莱利对汉娜·阿伦特《康德政治哲学演讲》一书的批评（Patrick Riley，“On De Leue’s Review of Arendt’s Lectures on Kant’s Political Philosophy”，Political Theory 12，August 1984）。

[23] 在《尊重女性（康德和卢梭）》［Sarah Kofman，Le Respect des femmes（Kant et Rousseau），Paris：Galilee，1982］一书中，作者莎拉·考夫曼论述到，崇高就是通过让女性无法接近而使她们无法获得的东西。此书以及吉纳维夫·劳埃德的《理性之人：西方哲学中的“男性”和“女性”》（Genevieve Lloyd，The Man of Reason：“Male” and “Female” in Western Philosophy，Minneapolis：Univ.of Minne sota Press，1984）、贝弗利·布朗的《康德对于80年代：论希尔斯·米勒的〈文学研究基础探索〉》（Beverley Brown，“Kant for the Eighties：Comments on Hillis Miller’s ‘The Search for Grounds in Literary Studies’”，Oxford Literary Review，1987：137——145），都认为康德的著述中富含对女性的［主题和形象的］研究，即便是采用一种否定的技巧。而我希望自己的文章能表明，“本土提供信息者”这一形象相反却被排除在外。在论述中的最重要时刻，在修辞上关键的东西，却并不是论述的一部分。是否就是在这种裂隙中，如今普世主义女性主义的教化使命播撒了它的种子？充其量，这不过是将充当本土提供信息者的南方女性重新编码、重划地域，这样她们就可以成为论证的一部分。在此书的思考中，我探讨联合国的所作所为在世界新秩序之创建中所扮演的角色。南方婴儿通过被领养而大规模地美国化是另一个问题。尽管在大部分这些例子中，个人善意（事实上是种着迷）不容置疑，但我们也必须记得塞西尔·罗兹（1853——1902，英国驻南非财政与殖民总管，也是南非戴比尔斯钻石矿业公司创始人之一，主张“扩张即一切”。——译注）的看法（当然已做必要修正）：“我认为我们是世界上的最优等种族，我们在这个世界上栖居得越广，对人类这个种族来说就越是

件好事……如果上帝存在，我认为他也会希望我尽可能地将英属非洲涂成红色。”［转引自斯塔夫里阿诺斯，《全球大裂变：第三世界的崛起》（L.S.Stavrianos，Global Rift：The Third World Comes of Age，New York：Morrow，1981，p.263）］国内语境中，现在已成为经典著作的《所有女性都是白人，所有黑人都是男性，但我们中的一些人是勇者：黑人女性研究》（Gloria T.Hull et al.，eds.，All the Women Are White，All the Blacks Are Men，But Some of Us Are Brave：Black Women's Studies，Old Westbury N.Y.：Feminist Press，1982）探讨了这一问题。我并不是说，康德论述殖民主义和种族的观点——它们可以在比如说相对边缘的文本如《三论永久和平》（“Third Definitive Article for a Perpetual Peace”，in Perpetual Peace and Other Essays on Politics，History，and Morals，tr.Ted Humphrey，Indianapolis：Hackett Publishing，1983）或《通论种族独特性》（“On the Distinctiveness of Races in General”，in Earl W.Count，ed.，This Is Race：An Anthology Selected from the International Literature on the Races of Man，New York：Henry Schuman，1950）中找到——应该被忽视，尽管它们的假设从历史角度来说都可以得到解释。我所想说的是，一种修正过的读解策略，可以赋予以下行为充分价值：在被认为重要的文本的边缘施展修辞能量。

[24] 这一暗喻映入我眼帘，是因为吠陀传统吗？这一传统在献祭之火中制造世界，或把世界制造为献祭之火，作为婆罗门（大致可理解为“哲人”）的特定任务。马拉穆德在《世界之皮：古代印度的礼仪和思维》（Charles Malamoud，Cuir le monde：Rite et pensée en Inde ancienne，Paris：Découverte，1989）一书中，精辟地为西方读者展示了这一传统，尽管他并没有评论它在维持社会等级方面的作用。

[25] 即康德的《纯粹理性批判》、《实践理性批判》和《判断力批判》。——译注

[26] 《康德的绝对命令因此是俄狄浦斯情结的直接遗产》（“Kant's Categorical Imperative Is Thus the Direct Heir to the Oedipus Complex”，in Sigmund Freud，The Standard Edition of the Complete Psychological Works，tr.James Strachey et al.，New York：Norton，1961——1976，vol.19，p.167）；后文再引此书时简称为“SE”。弗洛伊德没有注意到性差异与自然之间的特殊作用关系，自然就是可怕母亲的深渊。另见考夫曼，《尊重女性》，第42——44页。经常有人指出，其中《崇高分析》（“Analytic of the Sublime”）的第27段充满了暴力意象。

[27] 保罗·德·曼，《康德和席勒》（Paul de Man，“Kant and Schiller”，in Aesthetic Ideology，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1996，pp.129——162）。

[28] 这些警告涉及暴力革命问题。众所周知，在康德看来，“不能将民众的一致意志或契约视为经验量。这种理解不仅从哲学角度来看是错误的，在政治上也是危险的……康德接受法国大革命的主张，但谴责雅各宾派的恐怖主义”［见赫费，《康德》（Ottfried Höffe，Immanuel Kant，tr.Marshall Farrier，Albany：SUNY Press，

1994，pp.183——184）]。也许可以认为，在所有伦理计划和决定在实践中实现这些计划之间，“有”着彻底的非连续性——如果在存在模式中可以提到非连续性。事实上，这就是德里达《法的力量》（“The Force of Law”）一文的论点（见附录）。在康德看来，通过将正义自身（而不是法律中的责任）只托付给集体的衡量，可以避免这一裂隙；或者，仍用康德的话，托付给“人类灵魂的公认责任……这一责任要改进宪法以符合自然法”[见康德，《学院的冲突》（The Conflict of the Faculties，tr.Mary J.Gregor，New York：Abaris Books，1979，p.157）]。有关自然法和制定法之间关联的讨论，让我们转回到德里达的《法的力量》（第927页f）。基于优先选择的伦理理论的主要问题之一，是它们无法将此关联融入到它们的计算中，以有效地动摇它们。比如，可参见《功利主义及其他》（Amartya Sen and Bernard Williams，eds.，Utilitarianism and Beyond，Cam bridge：Cambridge Univ.Press，1982），这是一本集合多种观点的精彩文集。

[29] 德·曼，《康德和席勒》，第143，147页。

[30] 路易·阿尔都塞，《列宁和哲学及其他》（Louis Althusser，Lenin and Philosophy and Other Essays，tr.Ben Brewster，New York：Monthly Review Press，1971，pp.29——30）。

[31] 德里达，《人之终结》（Derrida，“The Ends of Man”，Margins of Philosophy，p.113）。楷体为笔者所标。

[32] 同上，第136页。

[33] 弗洛伊德的理论。他曾经描述他看见小孙子做一种有趣的游戏。他把布娃娃扔出去，喊道“去”，然后又把它拉回来，喊道“来”。这表明儿童已意识到母亲肉体的离去是无可避免的，他只有接受语言（去——来）作为不能满足的欲望的替代品。——译注

[34] 《另一航向：思考当今欧洲》（The Other Heading：Reflections on Today’s Europe，tr.Pascale-Anne Brault and Michael B.Naas，Bloomington：Indiana Univ.Press，1992）是最早论述分裂自我作为迁徙混杂这一论题的著作：“我在其他事物中感受欧洲，这一宣称会不会也或多或少是欧洲式的？……无论如何，这是其他人，也是其他人中的我需要决定的事情。”（第83页）而《绝境》（Aporias，tr.Thomas Dutoit，Stanford，Calif.：Stanford Univ.Press，1993）一书将这个问题拉回到混杂——天主教西班牙——的一个更早期文本，并引入了马拉诺人（中世纪在西班牙和葡萄牙境内，被迫改信基督教而暗地里依然信奉原来宗教的犹太人或摩尔人。——译注）：“如果有人在心中刻画这一形象，他会称马拉诺人[si l’on appelle marrane，par figure]是任何在他居住的地方仍然忠于一个他未选择的秘密的人。”（第81页；英译文有改动）对这一形象（如果不是暗喻的逻辑）的这种描绘，可以让人认为，德里达用来批判西方形而上学的那绝对具有说服力的主要话语，包含着为了应对共有威胁、由集体契约所隐藏的先在身份的各种征象（或至少是各种符

号）。因为父子情境——围绕牺牲而展开的伦理论争之地——所具有的重要性，也因为德里达在其串讲中坚持反复论述黑格尔、弗洛伊德、尼采、让·热内以及他本人的生平，所以指出以下这点也许并非毫无意义：他将他儿子给他看了关于马拉诺人的一个文本这件事公之于众。这是否在一个影响丰富的“狭隘”意义上，命名并明确（也必然抹除）书写字素（graphematic）？也就是说，是否所有揭露也是抹除（且并未偏离词源）——通过一种“是”不是的差异，或若真的存在的才能？广义与狭义之间的狡猾过渡，似乎存在于以下这段关于位置的第一和第二句话之间（但我是在读出我想读的东西吗？但难道我们不常常都是这样吗？）：“在起源之夜［nuit sans contraire］（广义），那时任何历史见证的彻底缺席让他（‘le tient’并不一定是‘他或她’）身处显然掌握时间次序的主流文化之中（狭义）”，“这一秘密占有了马拉诺人，甚至在他守住这个秘密之前”——不管我主张什么，总是那另一文本在运作（第81页；另参见第77页）。同时，可以说，之前在同一文本中，对混种移民的描绘，也同样被一般化为绝对的抵达者，他们“并没有跨越区分两个可以确认的地方的界限”（第34页）。关于马拉诺人的章节，通过将马拉诺人的家明确为“第一或第二个抵达者的家”（第81页），他们因而从“一个可以确认的地方”而来，也/或要到“一个可以确认的地方”去，使我们清楚抵达者的意义不是“绝对的”。由此，这只差一步就把马克思铭记为移民和马拉诺人——他的亚伯拉罕的弥赛亚主义重新导航了“犹太问题”。“我们”因此也和古老的欧洲人一样是马拉诺人。因为我在本书中认为，“后殖民”作为一种形象，装扮了也过度书写了我称之为“本土提供信息者”的被排除在外的位置，所以这么说似乎可谓恰当：这种可能的德里达式路线，没有任何地方是狭义上的“后殖民的”。德里达并没有在他的路线里将阿尔及利亚铭写为一个新近解放的民族国家。而在那种铭写中，德里达的角色将是一位可敬的、生活优裕的、向欧洲中心迁徙的经济——文化移民：因移民活动而赢得巨大声名，组织公众和学院的讨论会；只受到对移民行动主义在反全球化抵抗运动中的地位的泛泛批评。第四卷将讨论反全球化抵抗运动。

[35] 德·曼，《阅读的寓言》［De Man，“Allegory of Reading：（Profession de Foi）”，in Allegories of Reading：Figural Language in Rousseau，Nietzsche，Rilke，and Proust，New Haven：Yale Univ.Press，1979，p.236and passim］。

[36] 如果这看来太异想天开，我们可以注意，康德曾反复承认自己的政治写作不太严肃，这记录在汉斯·萨内尔的《康德的政治思想：起源与发展》（Hans Saner，Kant’s Political Thought：Its Origins and Development，tr.E.B.Ashton，Chicago：Univ.of Chicago Press，1973，p.1）。

[37] 康德选择这两个特殊地区的居民，可能只是因为读音悦耳，尽管就像他在“自然的相对目的性区别于自然的内在目的性”部分中提到“格陵兰人、拉普兰人、萨莫耶德人、雅库茨克居民等”（CJ 215）所表明的，他对实体主体的建构，大致建立在对土著的拒绝［Verwerfung］上。在德语中，这两个词是“Neuholländer”和“Feuerländer”。在此，我们也许可以想到雅克布森的著名宣言：“诗性功能将等价原理从选择轴线抛向了结合轴线”［《结语：语言学和诗学》（Jakobson，“Closing Statement：Linguistics and Poetics”，in Thomas A.Sebeok，ed.，Style in Language，Cambridge：MIT

Press，1960，p.370）］，也会考虑在选择他治例子中它的可能用法的反讽性，这些例子无法作为人是理性存在的自治例子。对于康德在使用“西方主体”时面临重重困难的精彩思考，我们必须参考让——吕克·南希的著作，尤其是《绝对律令》（Luc Nancy，L’impératif catégorique，Paris：Flammarion，1983）。也可参见《主体之后是谁到来？》（Eduardo Cadava et al.，eds.，Who Comes after the Subject?，New York：Routledge，1991），此书“展示了当下19位法国哲学家对现代哲学的一个重要主题——对主体性的批判或解构——的研究”（第vii页）。所有这些文章都承认以下可能性的重要性：“很有可能康德本人处于如是‘西方’之开端”（第1页）。这些文章大部分都意识到，某种策略性的排除在起作用。文森特·德贡布甚至说：“只要没有进行政治行动，就无法提出‘是谁’这个问题。”（第132页）但是，就像许多分析哲学家一样，他无法探讨伦理规划和决定之间的不连续性（见注释23），而且，就像全球许多欧美思想家一样，他也受困于民族国家。爱嘉辛斯基将被排除在外的命名为女性（第16页）。考夫曼冒着“愚蠢”（第178——197页）的危险探讨笛卡儿，就像我冒着“犯错”的危险解读康德。南希问：“‘在主体之前/之后’：是谁……：这不是一个关于本质的问题，而是一个关于身份的问题……地方就是地方。”（第7页）我从这些读解的精妙中、从南希承认律令的危险中学到了很多，但我的确想过在主体之后谁会到来，也就是说，如果我们是以在主体之前到来者的名义开始探讨的话。在此，是南希用如此复杂的语法所呼唤的简单答案：土著。因此，那两个民族的专有名称（很可能是偶然地）内套于我的文本中。比席勒更糟的是，我把它们当作真实的名字，开始解读它们。有一件事一开始就很清楚。这些人群是否是人，是欧洲普遍辩论的一部分。康德只是以一种哲学而非经验的方式来否定回答，就像德·曼会说，“他出于自身理由，选择用这种方法，用［人类学］术语来表述”（《康德和席勒》，第143页）。土著居民的各种语言和文本如此异质，以至于手稿被封存多年。［如何处理“土著居民”这个词？悖论是，康德赋予它们一个荒诞的民族身份（Neuholländer，跟现代移民的连字符一样荒诞，除了在此没有出埃及式的大迁离）。］当然，在此过程中，我发现，就像地球上任何民族一样，如今，澳大利亚土著古利人（Koorie）也出现不同阶层，也因其野心而分化。我认识到，对所有那些不是欧洲启蒙运动的恰当主体的民族来说，他们走向“现代性”的道路永远充满了阻碍，它是混杂的，不是“欧洲”的。（事实上，如果将混杂性理解为一种绝对，那么所谓的欧洲现代性道路也是混杂的。）当瓦勒皮里土著将“欧洲人的到来描绘为‘做梦的末日’”，他们既在将他们的混杂现代性理论化，也在将之形容为他们控制力的失落。“当罗西·纳普卢拉在澳大利亚小镇拉贾曼努这么说的时候，她解释道，这并不是说现在从‘做梦’里学不到什么了，而是说，从那时起，瓦勒皮里人不再生活在‘做梦’中了。”［《瓦勒皮里人的梦和历史》（Yimikirli：Warlpiri Dreamings and Histories，tr.Peggy Rockman Napaljarri and Lee Cataldi，San Francisco：HarperCollins，1994，p.xx）］我无法探讨这点，因为我无法用我学习英语（以及某种程度上逊色一点的德语）所用的毅力和技巧，学习他们的语言。因此，我感觉我被“遗失语言”这一提法激活——这一提法被南非东金伯利地区的早期居民所使用（我这本书的最后一章要讨论这点）。就火地岛人而言，昂珀雷尔在《海洋游民》（José Emperaire，Les nomades de la mer，Paris：Gallimard，1955）一书中勾勒的他们如何被清除的故事，并不可信。《纽约时报》描绘了一个博物学者前往这个地区旅行，文章对当地动

植物的迷醉说明，彻底掩盖了灭绝一个民族的血腥历史；这一民族曾被我们时代一个最伟大的伦理哲学家如此随意滥用［见沙利文，《麦哲伦的火地岛之旅》（Mary Ellen Sullivan，“Magellan’s Route in Tierra del Fuego”，9October 1994，sec.5，pp.10，38）］。而陶席格那本理论上颇为精细的《模仿和改变：感觉的专门史》（Michael Taussig，Mimesis and Alterity：A Particular History of the Senses，New York：Routledge，1993）则将殖民遭遇的镜面变得清晰可见，但也让我们的思考止步于此。在本书第二及第三章，我探讨了这一点的诸种局限。《海洋游民》一书中有最后的火地岛人的照片。我并不了解他们的性格习俗，所以无法读懂第160和161页上考斯托拉的迷人微笑，她光着身子蜷缩着，抱着孩子。而通往现代性的混杂道路，让一个观众能够对第96和97页上基叶瓦“阴郁而狡猾的？”面容做出含义丰富的阐释。我无法说，其他书都充满着康德式的轻蔑。但带着新手缺乏判断的眼光，来看一下两本非常不同的书的记录，一本是《西方土著：过去与现在》（Ronald M.and Catherine H.Berndt，eds.，Aborigines of the West：Their Past and Present，Nedlands：Univ.of Western Australia Press，1979），另一本是《揭开大洋洲的面纱：发现大洋洲过程中荷兰航海者的作用》（Günter Schilder，Australia Unveiled：The Share of the Dutch Navigators in the Discovery of Australia，tr.Olaf Richter，Amsterdam：Theatrum Orbis Terrarum，1976），就会感觉，想要逃离政治正确的人类学、哲学和殖民话语——学术上对劳动的细分和学院身份政治的监牢——是何等艰巨的任务。而学界评论通常如“‘审美判断力批判’为反思判断提供了一个丰富得多的语境，一个关于人性的更为令人满意的概念……康德关于人的概念在《判断力批判》中得到了丰富”，等等［如《作为哲学人类学家的康德》（Frederick P.Van de Pitte，Kant as Philosophical Anthropologist，The Hague：Nijhoff，1971，pp.75，77）］。一个细节也许可以拆穿康德的漠然：“昂珀雷尔之前，没有人（当然，除了他们自己）知道他们给予自身的名字：‘Kaweska’，即民族”［见《谁会记住》（Jean Raspail，Who Will Remember，tr.Jeremy Leggatt，San Francisco：Mercury House，1988，p.ix）］。

[38] 有关康德的“恰当主体”的生动描绘，见利奥塔尔，《论崇高之分析》（Jean François Lyotard，Lessons on the Analytic of the Sublime，tr.Elizabeth Rottenberg，Stanford：Stanford Univ.Press，1994，p.24）。

[39] 利奥塔尔对《判断力批判》的读解十分典型，事实上也“有助于避免读解康德文本时犯的某些错误”（《论崇高之分析》，第ix页）。然而，鉴于欧洲哲学中女性的地位，赋予哲学家反思判断的想象对应物一个女性角色，特别不公平：“她‘反思’，他‘决定’。（父系的）道德准则决定了自身，决定了思维去行动……但母系的、自由的、反思的想象，只知道如何配置形式，没有先在规则，也没有一个已知或可知的目的。”（第179页）

[40] 曼弗列德·李德尔，《超越政治？政治合法性和康德的市民社会概念》（Manfred Riedel，“Transcendental Politics?Political Legitimacy and the Concept of Civil Society in Kant”，Social Research 48，1981：602）。

[41] 在此，重申我之前已论述和之后将要论述的观点，这一“一般水平”表达了性别歧视和阶级偏见的勾连。与康德公开表达的对种族或殖民的看法相当不同，我在此指出的是在论述那个主体获得理性意志及它被巩固为超验主体的重要文本中，对一般野蛮人与被命名的野蛮人的神秘运作。

[42] 德里达，《附录》（Derrida，“Parergon”，in The Truth in Painting，tr.Geoff Bennington and Ian McLeod，Chicago：Univ.of Chicago Press，1987，p.35）。

[43] 米歇尔·福柯，《词与物：人文科学的考古学》（Michel Foucault，The Order of Things：An Archaeology of the Human Sciences，tr.anon.，New York：Vintage，1973，p.318f）。另见本书第15页注释。我们之后会看到，殖民主体与后殖民主体是由这种话语在历史上的不连续性的缓慢错置而制造出来的。跨国中介成功完成了其表达。

[44] 原文为“par [a-] ergonal”。——译注

[45] 德里达，《经济模仿》（Derrida，“Economimesis”，Diacritics 11，June 1981：21，25）。

[46] 德里达，《附录》，第35页；摘自第61页。

[47] 我在《左翼领域的心理分析；及田野考察：合题的例子》（“Psycho analysis in Left Field；and Fieldworking：Examples to Fit the Title”，in Michael Münchow and Sonu Shamdasani，eds.，Speculations after Freud，New York：Routledge，1994，pp.59——60）一文中讨论过弗洛伊德对上帝作为统治者的有趣运用。

[48] 莎士比亚剧作《暴风雨》中的主角。米兰公爵普洛斯彼罗被篡权者放逐，和女儿流落到一荒岛。他不仅用魔法解救了岛上的受苦精灵，还借助精灵的力量将仇敌引来，令他们悔悟、认错。他宽恕了他们，离开海岛回到米兰。——译注

[49] 加纳纳什·奥贝塞克里，《库克船长的神化：太平洋的欧洲神话制造》（Gananath Obeysekere，The Apotheosis of Captain Cook：European Mythmaking in the Pacific，Princeton：Princeton Univ.Press，1992，p.24）。这段引文本指库克船长。

[50] 《暴风雨》中的精灵，长得非常丑陋，海岛原来的主人，普洛斯彼罗到来后，成为普洛斯彼罗的仆人。——译注

[51] 萨米尔·阿明，生于开罗，父亲埃及人，母亲法国人。新马克思主义理论家，著名的全球化问题专家，国际政治经济学家。——译注

[52] “时间不是一个源自任何体验的经验概念，因为如果对时间的表达不是一个先在基础［zum Grunde lage］，那么，与时间的共在或连续，我们都感知不到……时间

必然是种表达，它是所有知觉的基础［zum Grunde liegt］。”引自康德，《时间》（“Time”，Critique of Pure Reason，tr.Norman Kemp Smith，New York：St.Martin’s Press，1965，p.74）。我总是使用令人震撼的“他”一词，如果这一词性表述符合作者的精神。光用代名词的虔敬，而不违背论证的原意，就无法让康德的体系在社会——性别上公正。［比如，见利奥塔尔的《理性人》（Man of Reason），尤其是第四章。］这也提醒我们一些人，当我们思考性别差异伦理时，我们发现，传统欧洲伦理哲学完全否认它的性别分差，或仁慈地将它自然归化了。

[53] 对此论述的最佳阐释仍是德里达作出的，《弗洛伊德和书写场景》（“Freud and the Scene of Writing”，in Writing and Difference，tr.Alan Bass，Chicago：Univ.of Chicago Press，1978，pp.196——231）。

[54] 有关“好的书写与差的书写”的论证，见德里达，《论文字学》（Of Grammatology，tr.Spivak，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1976，pp.15——18），后文提及此书时，标为“OG”，并随文标注页码。

[55] 就如我在本书附录里指出的，在德里达的晚期作品中，（语词）经验（无需加引号）默默地标出了他者和主体——他性和行动者——之间的不连续性。

[56] 《薄伽梵歌》里的王子，《薄伽梵歌》借他与黑天神克利须那的问答，阐述存在的本质、神的本质和人类理解神的途径。——译注

[57] 五十多年前，霍尔海默有力指出：“试图给每一概念、每一历史人物以正当性，试图在历史伟人祠里将以往革命的英雄紧挨着得胜的反革命将军，这一种表面上不受约束的客观性，是以资产阶级站在反专制复辟、反无产阶级两条前线上为前提，它在黑格尔的体系中，同时也在绝对知识的唯心主义悲惋中，获得了合法性。”［《论真理问题》（“On the Problem of Truth”，in The Essen tial Frankfurt School Reader，eds.Andrew Arato and Eike Gebhart，New York：Urizen Books，1978，p.418）］

[58] 黑格尔，《历史哲学》（The Philosophy of History，tr.J.Sibree，New York：Dover，1956），《法哲学原理》（The Philosophy of Right，tr.T.M.Knox，Oxford：Clarendon Press，1962），《美学》（Aesthetics：Lectures on Fine Arts，tr.T.M.Knox，2vols.，Oxford：Clarendon Press，1975）。最后一书（《美学》）的所有引文在我本书中均标为“LA”，随文标注页码。

[59] 黑格尔，《哲学入门》（The Philosophical Propadeutic，tr.A.V.Miller，Oxford：Blackwell，1986，p.126）。所有英译必要时（包括此处）都有改动。

[60] 在我的《在他者的世界中：论文化政治》（In Other Worlds：Essays in Cultural Politics，New York：Methuen，1987，pp.258——259）一书中，我标示出政治无意识和黑格尔的认识图表之间的关联。令人惊异的是，詹明信在《马克思主义和形式：20世纪文学辩证理论》（Marxism and Form：Twentieth-Century Dia

lectical Theories of Literature，Princeton：Princeton Univ.Press，1971，pp.329——330）一书中，竟然接受了这种“规范偏离”。我认为，到目前为止臭名昭著的文章《跨国资本时代的第三世界文学》（“Third World Literature in the Era of Multinational Capital”，Social Text 15，Fall 1986）中浮现出来的，就是这种信念或假设，艾哈迈德的《詹明信关于他者性和“民族寓言”的修辞》一文（“Jameson’s Rhetoric of Otherness and the ‘National Allegory’”，in In Theory：Classes，Nations，Literatures，New York：Verso，1992，pp.95——122）也对此观点作了批判。在此读解中，其论争前提是对黑格尔认识图表（不管它如何伪装）的“科学”声明的质疑。

[61] 签名后，在名字下画上一个花饰，最初是为了防止冒充。——译注

[62] 黑格尔在此所提出和预设的，是一个“东方主义的”、闪族化的、近乎一神论的同质宗教，它被称为“印度教”。见《研讨会》（Seminar），1985年9月。在阿希斯·南迪的《亲密敌人：殖民主义中自我的失落和复得》（The Intimate Enemy：Loss and Recovery of Self under Colonialism，Delhi：Oxford Univ.Press，1983）中，也可找到对这一宗教之构造的心理分析。“将婆罗门文献当作整个印度社会的代表”当然仍是普遍做法［见高善必，《神话与现实：印度文化形成研究》（Myth and Reality：Studies in the Formation of Indian Culture，Bombay：Popular Prakashani，1983，p.38，n.3）］。不过应将这一方法，与将婆罗门文献作为心理传记的其中成分来分析的做法——就如我在第三章中所为——严格分开，在心理传记中，预设了一种作为行为而非构成的文化生产中的强制因素。“所有创作既是欲望的，同时又是社会的。”［德勒兹和瓜塔里，《反俄狄浦斯：资本主义和精神分裂症》（Anti-Oedipus：Capitalism and Schizophrenia，tr.Robert Hurley et al.，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1986，p.296）］混淆这两种方法，就是心怀偏见。

[63] 下文涉及到《薄伽梵歌》的原文，参考了黄宝生先生的译文（《薄伽梵歌》，商务印书馆，2010年）。——译注

[64] 黑格尔，《历史哲学》，第99页。我在《教育机器中的边缘性》（“Marginality in the Teaching Machine”，in Outside，pp.53——54）一文中探讨了现代语境中亚洲和非洲的差异。有关对《历史哲学》中印度论述的大致讨论，见佩里·安德森，《绝对主义国家的系谱》（Lineages of the Absolutist State，London：Verso，1974，pp.469——479）。

[65] 诺克斯指出，策纳如此翻译最后一句：“整个宇宙被内在于构成中的存在的这三个阶段导入迷途，并不理解我已远远超越它们，我不会改变，也不会消失。”这一翻译也值得质疑。

[66] 此处参照朱光潜译《美学》卷2，商务印书馆，1981年版，第84——85页。——译注

[67] 着重探讨换喻逻辑的论述将指出，文本的比喻力量推动谱系的“早期”符号领

域进入新兴国家的“后期”符号领域［见塔帕，《从家族到国家：公元前1世纪中叶恒河流域的社会结构》（From Lineage to State：Social Formations in the Mid-First Millennium B.C.in the Ganga Valley，Bombay：Oxford Univ.Press，1984）］。这里成问题的是血亲之间的杀戮，这在早期社会结构中是被禁止的。克利须那神自己可能是“母权向父权生活过渡”的一个标记，“父权生活允许在附属层面上实践原始祭仪”（高善必，《神话》，第28页）。比喻逻辑的一部分，也许建立在对被认可的自杀的可能调整规范上（当知道灵魂不朽时，可以杀人或被杀），我在第三章里讨论了这一点。无论如何，这不是一个乏味的论证。

[68] 见即将出版的马提拉与斯皮瓦克，《史诗与伦理：印度例证》（Bimal Krishna Matilal and Spivak，Epic and Ethic：Indian Examples，New York：Routledge，n.d.）。

[69] 高善必，《神话》，第15，17页。

[70] 伯纳德·威廉斯（1929——2003），英国学者，早年在英国牛津大学研究哲学和古典学，曾先后担任伦敦大学、剑桥大学、牛津大学和美国加利福尼亚大学伯克利分校的哲学教授。主要研究伦理学、知识论、心灵哲学和政治哲学。托马斯·内格尔（1937——），美国分析哲学家，以研究政治哲学、伦理学、认识论和心灵哲学而著称。——译注

[71] 《〈摩诃婆罗多〉中的〈薄伽梵歌〉》（J.A.B.van Buitenen，tr.，The Bhagavadgitāin the Mahābhārata，Chicago：Univ.of Chicago Press，1981）是普通人可以读懂的权威双语版本。不过我自己也翻译了梵文本，因为这常常是避开某种装模作样的唯一办法，古代经典文本的最好翻译也充斥着这种一本正经。除了“梵语”、“克利须那”这些词（它们为那些不懂专业拼写的普通读者所熟知）之外，我都尝试遵循梵语的当代读音拼写。对这种不一致我深感抱歉，但因为此书并非专业印度学者著作，我认为坚求一致是种做作。

[72] 比如可参见《印度生活观》（Sarvepalli Radhakrishnan，The Hindu View of Life，London：Alien&Unwin，1961，p.18），后文我对此书有大量援引。

[73] 米切尔·胡林在《黑格尔与东方》（Michel Hulin，Hegel et l’orient：Suivi de la traduction annotée d’un essai de Hegel sur le Bhagavad-Gita，Paris：Vrin，1979）一书中巧妙批评了黑格尔对东方的论述。胡林将黑格尔对《薄伽梵歌》的主题及《薄伽梵歌》与印度哲学之关系的两个评论收在书内。想要认真思考黑格尔的东方主义这一专门主题，需要仔细阅读黑格尔的这些文章。我个人的兴趣是关注这些著名文章如何深含帝国主义公理，因此我也紧扣《美学》来谈。从黑格尔的信件中可以看出，很显然，他熟识研习梵语的一些当代德国学者。我用“前意识”来区分黑格尔词法中的印度艺术与波斯艺术。维尔纳·哈马赫尔已经细致讨论过为火之场景提供前起源空间的“发光本质”（未发表讲稿，斯坦福大学讲座，1988年5月10日）。在此我也许会提一下，尽管我对以下关注，即对在开始与终结之时“迟延”（stalling，哈马赫尔的用词）

的“时刻”（moments）（我只好用这词，因为没有别的词足以表达这概念）（“延异”和“绝境”只是这些时刻的其中两个名字）在解构上的通常关注（并非总为德里达所认同）深怀兴趣，但我更感兴趣的是因一个无法还原的“错误”（不会来自先前“正确”的步骤）而造成的动摇不定的中间的产生。我在《再论女性主义与解构》（“Feminism and Deconstruction，Again”，in Outside，p.131）一文中已探讨过这个问题。离第一次谈论这点已经八年了，值得一提的是，德里达本人的问题也转到了动摇的中间。在1992年第二个德里达十日讨论会（第一个十日讨论会在1982年举办）上，德里达发表了《终结》（“Finis”，Aporias，p.14）一文，其中，他总结了自己早期的思想倾向，并通过隐秘问题“如果除了海德格尔的所谓‘凡俗’，真的没有别的时间观念了，那该怎样？”，标示出自己的转向；而1968年，他曾写道“也许并没有‘时间的凡俗观念’”（也许他意谓的是“同一回事”？），接着，他呼唤“痕迹的痕迹、对痕迹的抹杀的痕迹……的在场”（《实体与书写：对〈存在与时间〉中一条注释的注释》）（“Ousia and Grammè：Note on a Note from Being and Time”，in Margins，pp.63，66）。德里达的最新转向超出了本书讨论的范围，其最深刻的展示也许在《割礼告解》一文中。让我们将此作为一个插曲保留在一条注释中，作为对《实体与书写》的一条注释的注释。对《安提戈涅》的读解，见《精神现象学》（The Phenomenology of Mind，tr.A.V.Miller，Oxford：Oxford Univ.Press，1977，pp.261——262，284——289）。

[74] 有关“不［（im）］”的意义，见斯皮瓦克，《在他者的世界中》，第263页。

[75] 有关“奇迹化”，见德勒兹与瓜塔里，《反俄狄浦斯》，第10页及其他各处。

[76] 高善必，《神话》，第18页。

[77] 真值，指叙述或命题的真假。语内表现行为，指在特定语境中一讲出即完成的言语表达行为，如答应、允许等。——译注

[78] “洞悉真谛的行动的不变之道”原文是“avyaya yoga”，意义更像某种“不会减损的技巧”。“Yoga”一词该如何翻译这一难题已广为人知。读者也许会有兴趣知道，在文法术语中，名词的限定词是不变词的分词主格。

[79] 黑格尔并没有把“本土提供信息者”排除在外，相反，通过将他们挪入一种尺度，黑格尔重新评价了文化文本。要探寻对“土著”的排斥，应该进入黑格尔的非洲，或《薄伽梵歌》对首陀罗的描写。我们正探寻殖民地主体的足迹，他们通过重新划定自己的地域，当然模仿了主人的种族主义（及阶级偏见）。（男性至上主义被用来重新编码两性区分。）

[80] 德里达认为，优秀的神性书写被用来对抗糟糕的人类书写，其中，男性的自我触发是个例子。如果这种认识有任何逻辑可信度，我的“本土提供信息者”就应该可以思考德里达的认识。我希望读者能够将这种建议，与使用“解构”以让异域文本合法化的

挪用区分开。就我所知，在“印度”的规范心理传记中，并没有任何谴责手淫的语调。见《摩奴法典》（The Laws of Manu，tr.G.Buhler，Oxford：Clarendon Press，1886，canto 2，11.180——181，p.63）。我非常感谢马提拉提供这条参考书目。

[81] 我自己的《薄伽梵歌》双语版本，是我在十几岁时买的，当时我深受19世纪闪米特化印度教的影响。这一版本提供了在这种印度教框架内的标准概念化寓言性读解：“尽管我的灵魂不生不灭，尽管我是众生之主，我依然让本性服从我，凭借自己的幻力出生。”（Shrimad-Bhagavad-Gitā，tr.Swami Swarupananda，Cal cutta：Advaita Ashrama，1956，p.99）关键是，在西方，这一版本比用希腊词汇（它们在此时带着“德里达”风味）进行的读解，更为著名。布依特南的权威翻译如下：“尽管事实上我尚未出生，也永不灭亡，尽管我是万物之主，我仍然求助自然，我的自然，通过我自己的幻术诞生。”

[82] 很多因素可以造成这个事实：“darsana”——幻影，通常被译为“哲学”，尽管这一译法在此显然并不恰当。另一用法，即巧妙地将超验物体等同为凝视的对象，指出了通过翻译“强暴”文化文本的困难［darsana＝哲学＝偶像崇拜的尊敬；因此，印度（＝梵语的印度教）没有哲学，只有宗教/迷信］；也给出了以毒剂（毒品/毒药）、补充（添加/填洞）、延异（抹去/揭露）等为模式的一个解构工具的可能性。（这“同一件事”能通过观看来做到吗？我不知道。）因为在此我不是要对《薄伽梵歌》做出一个解构的阐释，而是要将解构作为我的视角形成的一个理由，所以我无意跟着思考的这一线索走下去。我也应该指出，对人类脆弱这一传统主题的奖赏，在《薄伽梵歌》及其他地方非常之多，比如奉爱瑜珈（通常被解释为“献身之道”）的合法化。高善必指出：“要将［封建——这个词如今遭到印度历史学家的质疑］社会与其国家团结在一起，最好的宗教就是强调奉献的作用、个人的信念，即便献身的对象也许会有显见的缺点。”（高善必，《神话》，第32页）正如我将在下文中阐明的，这和我对突出人类错误的分析不同，我将这一突出解释为从超验向社会转变的修辞动力。

[83] 阿朱那在此提到的是人与神之间的差异。毫无冒犯之意，但对我来说，布依特南根据纯粹“关于［社会］优先权的事件”来阐释这点相当书生气（第167页注释9）。而高善必的讲求实际的研究方法，也必然会使文章变得单调无味，因为他的读解并不细致：“魔鬼般的神自己指出了道德：战场上的所有战士实际上都被他摧毁；因此，阿朱那将他们杀光只是一个纯粹的形式事件，他由此可以赢得那个富饶王国。”（《神话》，第17页）

[84] 到现在，只有专有名称刹帝利（战士）被数次用到，对阿朱那来说，它不是作为四个种姓的一个，而是作为意识形态中的一种通用召唤。这一诗段（4.13）的宣言性策略，总是被拉达克里希南和其他许多人选择作为一种证据，以证明克利须那在《薄伽梵歌》中提出的关于种姓的自由灵活的职业定义（《印度评论》，第79页），但我们应该在作出任何声明之前，先仔细分析这一部分。马提拉将一种批评传统放置在婆罗门正统论本身（不管它如何被定义）之内。他将战场看做印度教的场域，看做遵守法则的场域；他通过解释种姓与因果报应之间的关联而批评马克斯·韦伯；他敏锐

追踪正法和自体本性之间的滑移。这一切，正如我早已指出的，都将他的研究与以下研究相连：对印度次大陆上文化的形成及这种文化的当今流散变体、全球变体的研究。黑格尔对种姓的大致立场可以在《历史哲学》第168页中找到。

[85] 如果从德勒兹和瓜塔里在《反俄狄浦斯》中论述的地域化与编码之间的姻亲联盟辩证（第145页）来看这一点，会很有趣。但我们必须记得，尽管德勒兹和瓜塔里批判人种学和心理分析之间的关联，他们本人却共有一些由帝国主义文化支持的历史偏见（比如相信“东方专制”）。比如，见德勒兹和瓜塔里，《千高原：资本主义与精神分裂症》（A Thousand Plateaus：Capitalism and Schizophrenia，tr.Brian Massumi，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1987，p.351f）。

[86] 马提拉认为克利须那是可以仿效的道德行动者，而我将克利须那视为例外的调整者，而这点不同恰好指出了对文化的分析研究和解构研究之间的差异。（见斯皮瓦克和马提拉，《史诗与伦理》，第二章。）

[87] 马克思，《早期著作选》（Early Writings，tr.Rodney Livingstone and Gregor Benton，Harmondsworth：Penguin，1975，p.393）。

[88] 弗洛伊德，《心理学著作全集标准版》19：236。

[89] 马克思，《早期著作选》，第324页；楷体为马克思本人所标。我不便在这里继续论述我的这一认识，即我深信，在马克思的著作中，疏离和异化通常各有其意——前者是哲学在与政治经济的合作中所犯的本体论错误，而后者是述谓（人类）存在和行为的逻辑必然。

[90] 帕尔塔·查特吉，《女性问题的民族主义解答》（Partha Chatterjee，The Nationalist Resolution of the Women’s Question，occa sional paper 94，Calcutta：Centre for Studies in Social Sciences，1987，p.6）。另可参见库马里·贾亚瓦迪那，《女权主义和第三世界的民族主义》（Kumari Jayawardena，Feminism and Nationalism in the Third World，London：Zed，1986，pp.254——261and passim）。

[91] 南迪，《亲密敌人》，第47页。

[92] 奥罗宾多·高斯，《论〈薄伽梵歌〉》（Essays on the Gitā，Pondicherry：Sri Aurobindo Ashram，1972）；拉达克里希南，《印度生活观》（The Hindu View）；以及萨尔德赛和伯斯，《马克思主义与〈薄伽梵歌〉》（Marxism and the Bhagvat Geeta，New Delhi：People’s Publishing House，1982）。想要考察持续的学术论述，可参见哈尔达，《新黑格尔主义》（Hiralal Haldar，Neo-Hegelianism，London：Heath Cranton，1927）。此人即吉卜林在《吉姆老爷》中嘲笑的人。

[93] 高斯，《论〈薄伽梵歌〉》，第3页。

[94] 拉达克里希南，《印度生活观》，第32，33页。

[95] 马克思，《流亡纵览》（Surveys from Exile，tr.David Fernbach，New York：Vintage，1974，p.146）。

[96] 萨尔德赛和伯斯，《马克思主义与〈薄伽梵歌〉》，第24页。

[97] 《压迫者的国际主义》，（“Internationalism of Oppressors”，Economic and Political Weekly 23.4，23Jan.1988：108）。当代印度尼西亚政治的详情以及这里所说的“宗教”的位置，是如此复杂，超越了我的见识。就让这一轻微入侵留在这里，以标示出我无知地提出的思考可以抵及的范围。

[98] 朱丽亚·克里斯蒂娃，《我记忆的夸张》（“My Memory’s Hyperbole”，in Domna C.Stanton，ed.，The Female Autograph：Theory and Practice of Autobiography from the Tenth to the Twentieth Century，Chicago：Univ.of Chicago Press，1987，p.235）。此书修订时，正值“沙漠风暴”行动完全展开，这些话因此增添了暴力色彩。克里斯蒂娃代表“外国人”劝诫美国——它被收录在第二届约翰内斯堡美术展目录内——但这些劝告仍然是欧洲中心主义的，令人困惑。

[99] 这一类型的断言在大都市反殖民主义者和越来越庞大的本土城市知识分子群体之中激起了憎恨，后者本身批判印度的霸权民族主义，然而却悖论性地易受将“印度”与来自城市中心——他们居住并教书的地方——的观点等同这一做法的影响。这常常会转变成一种相当阴险的民族主义，剥夺了所有流散分析的权利。我并没有对分析这一立场的进一步论证怀有偏见，相反，我愿意提出一种保证作为让步，即我保证这种断言探讨的也是普遍的“真实”起源的本质，它反对已充分建构起来的、具有统治地位的起源（比如“黑格尔”）的权威。我们警惕的因此是，对由本土统治者说出的另一些起源的反声明——他们将之作为属民的自我选择的代表，不要靠纯粹的颠倒，将已建构“起源”的先驱活动合法化。

[100] 马克思，《共产党宣言》（The Communist Manifesto，ed.Frederic L.Bender，New York：Norton，1988，p.62）。

[101] 商品形式是持续的顺势疗法之处，这种疗法监控着社会主义和资本主义之间的慢性延异——因为，依靠物，它产生了“更多”（Mehrwert＝剩余价值），而依靠人，它允许抽象，因此也脱离了个人意图。巴利巴尔的权威文章《寻找无产阶级》（“In Search of the Proletariat”）可以大大吸收利用这一点，如果它能彻底抛弃挡路的残余商品拜物教的话［见巴利巴尔，《大众、阶级、观念：马克思之前与之后关于政治与哲学的研究》（Masses，Classes，Ideas：Studies on Politics and Philosophy before and after Marx，tr.James Swenson，New York：Routledge，1994）］。让我们松开“只是作为商品的劳动力”和种族——性别——迁徙之异质等级之间的二元对立（第147页；楷体为作者所标），而看到一种穿梭往返，其中，对商品化的理性计算，保护我们免于陷入纯粹是碎片化的身份政治的危险——而且不仅仅是在经济领域内。

巴利巴尔说："'无产阶级'这个只意味［着］工人阶级之'变化'本质的术语……强调［着］，要想完全没有困境或矛盾，而将历史唯物主义与对《资本论》的批判理论聚拢在一起，是有难度的。"（第126——127页）当"历史"、"文化"、"真实生活"（都是大词，难词）总在变动中时，为什么马克思主义知识分子对将这些东西结合在一起那么有兴趣？这是我在第四章里询问詹明信的一个问题。巴利巴尔认为这种变动不居是种无能，是无力"将无产阶级意识形态这一概念陈述为无产阶级的意识形态"（第148页；楷体为作者所标）。我们必须将这点解读为那一时刻，那时，马克思主义文本超越了自身的原本（protocol）——到目前为止，巴利巴尔是我们的向导——这样它就可以转过头来，让属民（其涵盖范围并非与无产阶级相同）进入殖民期，而到了今天，又为全球包围的、处于被抹杀状态的民族主义者的南方主体（而不只是向欧洲中心迁徙的移民）腾出位置，这些人会通过不断打断（像永远插入剧情的主唱段），来脱离经济公民身份（德·曼，《阅读的寓言》，第301页）。那么，从世界贸易向金融市场的转变——后苏联局势之标记——就并不非要用培克（扑克牌游戏中的一种筹码，从一个玩家传到另一个玩家，表示一种责任，尤指轮到某人发牌时。——译注）的残留语言来形容，说从经济领域转向了政治领域。当然，"'资本'的主体"（第143页）是"形式的"，其他一切都从此而来。马克思的任务是要让主体的一个受限定义［它忽视了比自身价值更多的"超过等值"（Mehrwert＝剩余价值）］，脱离作用者的意图，这样，它就可以为其他人（不仅是自我）占据（besetzen——"集中精神于？"）这一主体位置。我们可以说，这一做法并不能靠生产（经济的）或统治（政治的）模式的变化本身来维持；尽管这些计算都提供了支持。因此是延异，而不是一次性了结的否定。我们就是以此来反驳巴利巴尔对"'团结一致的'工人阶级这个神话"的尖锐批判（第149页），而不是通过断定"'人口运动'是阐释'群众运动'的主要基础"（第146页）。十年前，雷蒙·威廉斯为英国用了马克思主义，将之铭写为《国家与城市》（The Country and the City，New York：Oxford Univ.Press，1973）。后殖民向欧洲中心迁徙移民是种历史现象，它是"［生产的资本主义关系的］［后］现代形式的一个有机层面"，"现代"的"团结一致的"工人阶级也是如此（第149页）。除非我们比萨米尔·阿明看得更透，后者将这种阐释缩小，以适合欧洲之前的世界历史（见本书第89页），同时审视原住民/土著之前的群众运动的大致观念。正如作家玛哈丝维塔、托尼·莫里森和库切（还有其他许多人）了解的那样，在此，"历史"进入了地理［见本书第二章及斯皮瓦克，《做点事/谈谈身份》（"Acting Bits/Identity Talk"，in Henry Louis Gates，Jr.and Anthony Appiah，eds.，Identities，Chicago：Univ.of Chicago Press，1995，p.171）］。事实上，对商品化的顺势疗法的有用批评，来自于当下局势中的"国家"。马克思认为土地资本化是资本前历史的一部分。在如今对生物多样性的开采、挪占和污染中，这一叙事连续性受到了技术后现代化的挑战。而且，因为土壤不可代替、没有动机，所以更多价值的循环只是在让它枯竭。这是作为根基的一个局限。这是我无法书写之书。

[102] 这是葛兰西提出的一个概念。有机知识分子不同于传统知识分子的地方在于，后者不承认自己有价值取向且这个取向同他们的阶级地位联系在一起。他们仅仅解释这个世界，但是不批判。有机知识分子的传统，可以从马克思算起。简单地说，

以往的哲学家只知道解释世界，而有机知识分子想要改变世界。——译注

[103] 德里达，《马克思的幽灵》（The Specters of Marx：The State of the Debt and the New International，tr.Peggy Kamuf，New York：Routledge，1994）；史丹利·阿诺维兹，《美国左派的情况》（“The Situation of the Left in the United States”，Socialist Review 23.3，1994：5——79）；范达娜·希瓦，《思想的单一文化：论生物多样性和生物技术》（Monocultures of the Mind：Perspectives on Biodiversity and Biotechnology，London：Zed，1993，p.10）。

[104] 一如既往，我对“内套”的定义遵循德里达在《类型的法则》中对它的运用（“The Law of Genre”，in Derek Attridge，ed.，Acts of Literature，New York：Routledge，1992，pp.227——228）。作为一个部分，同样在交错关联中（就像交错法的修辞格）包含着整体。

[105] 马克思，《政治经济学批判》（A Contribution to the Critique of Political Economy，tr.S.W.Ryazanskaya，New York：International Publishers，1970，p.21）。

[106] 魏复古，《东方专制主义：极权比较研究》（Oriental Despotism：A Comparative Study of Total Power，New Haven：Yale Univ.Press，1951）。

[107] 詹明信，《第三世界文学》（“Third-World Literature”，Social Text，1986：68——69）。

[108] 安德森，《绝对主义国家的系谱》，第548页。

[109] 关于差异、单一或多种起源和历史的这些问题，当然是帝国主义的副产品。19世纪60年代，伦敦人种学协会与伦敦人类学协会之间的冲突就是例子。他们关注差异能否根据语言而不是种族来表达。“［大不列颠和爱尔兰成立于1871年的］人类学学会，弥合了人类学协会造成的创伤，并让它回归到科学协会的传统英国模式上，后者只解决科学问题。”［罗纳德·雷吉尔，《种族、政治和科学：19世纪60年代的伦敦人类学协会》（“Race，Politics，and Science：The Anthropological Soci ety of London in the 1860s”，Victorian Studies，Autumn 1978：70）］本土提供信息者甚至质疑“传统英国模式”。

[110] 德里达，《耳传：他者之耳》，第6——7，10页。在此，德里达指的是尼采，后者在其著作中展现了这种花笔。以此来理解，我在引用中做了恰当调整，但仍严格符合德里达的总体论证。

[111] 原文为“bio-graphy”，也可理解为“生命书写”。——译注

[112] 德里达，《耳传：他者之耳》，第11页。

[113] 马克思，《资本论：政治经济学批判》（Capital：A Critique of Political

Economy，tr.Ben Fowkes，3vols.，New York：Viking Penguin，1977，1：98）。

[114] 在他成熟的理论文章中，马克思并非主要关注意识形态问题，相反，他关心的是获得X光般的理性洞察力这一实证目标，这一洞察力将穿透商品的拜物教特征。工人将理解并开始促进商品资本主义的循环。看一下下文中分派给理性的透视角色："商品资本作为资本主义生产过程的直接产物，使人想起它的起源，因而，它在形式上比货币资本较为合理，不像货币资本那样没有概念区别，在货币资本中，资本主义生产过程的任何痕迹都已消失……既然在这里，一个货币额的一部分成了同一货币额的另一部分的母体，那么'M……M'（M ＝ m）'的表达式是不合理的。但在这里，这个不合理性消失了。"（马克思，《资本论》2：131）。

[115] 马克思，《路易·波拿巴的雾月十八日》（"The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte"，Surveys from Exile，pp.143——249）。

[116] 马克思，《政治经济学批判大纲》（Grundrisse：Foundations of the Critique of Political Economy，tr.Martin Nicolaus，New York：Viking，1973）。

[117] 即第一国际。——译注

[118] 原文为"pharmakon"，兼有毒药和解药之意。——译注

[119] 卢卡奇那部影响深远的著作《历史与阶级意识：马克思主义辩证法研究》（History and Class Consciousness：Studies in Marxist Dialectics，tr.Rodney Livingstone，Cambridge：MIT Press，1985）事实上提供了对商品形式的有力解读。但是，就西方马克思主义读者的哲学假设而言，卢卡奇的物化理论，还没有被认为与劳动力作为商品的动态角色相容。同样，他偶尔提及《资本论》第二卷——在讨论"物化"的那章中只提到一次——泄露了他对作为具体的使用价值的偏重。

[120] 马克思，《早期著作选》，第328页。因为自然绝不是"无机的"，所以毫无疑问，无生命意味着无器官。下面一段出自同一页，英译文有改动。

[121] 《资本论》1：253——254。

[122] 马克思，《早期著作选》，第327页。

[123] 佩里·安德森，《历史唯物主义的轨迹》（In the Tracks of Historical Materialism，Chicago：Univ.Of Chicago Press，1984，pp.32——55）。

[124] 马克思，《政治经济学批判大纲》，第472——479页。所有《大纲》的引文都出自这几页，不再分别作注。

[125] 马克思，《资本论》3：459。

[126] 梅洛蒂，《原始公社及其分解的多种形式》（Umberto Mellotti，"The

Primitive Commune and Its Various Forms of Dissolution”，in Marx and the Third World，tr.Pat Ransford，London：Macmillan，1977），第28页的论述是典型例子。

[127] 一边是诸如亨利·克里马尔，《解殖：英帝国、法帝国和荷兰帝国，1919——1963》（Henri Grimal，De colonization：the British，French and Dutch Empires 1919——1963，tr.Stephan De Vos，London：Routledge，1978）和詹姆斯·布劳特，《民族问题》（James Blaut，The National Question，London：Zed，1987）这类“早期”文本，另一边是本尼迪克特·安德森，《想象的共同体：反思民族主义的起源与蔓延》（Imagined Communities：Reflections on the Origin and Spread of Nationalism，London：Verso，1983）和帕尔塔·查特吉，《民族主义思想和殖民世界：一种派生话语？》（Partha Chatterjee，Nationalist Thought and the Colonial World：A Derivative Discourse?，London：Zed，1986），两者之间的复杂相互作用，以新形式展开旧争论。其最有趣的置换是在证明发展合理性的论证中。

[128] 葛兰西，《南方问题》（The Southern Question，tr.Pasquale Verdicchio，West Lafayette，Ind.：Bordighera，1995）。

[129] 药毒（pharmakon）是出于医疗而有意用的毒药，见德里达，《柏拉图的药剂学》（“Plato’s Pharmacy”，in Disseminations，tr.Barbara Johnson，Chicago：Univ.of Chicago Press，1981，pp.61——172）。

[130] 马克思，《资本论》3：735——736。

[131] 拉格哈旺，《再殖民化：〈关贸总协定〉、乌拉圭行动和第三世界》（Raghavan，Recolonization：GATT，the Uruguay Round&the Third World，London：Zed，1990，p.34）。

[132] 马克思，《路易·波拿巴的雾月十八日》，第143页。

[133] 有关总体说明，见斯蒂芬·P.邓恩，《亚细亚生产方式的起起落落》（Stephen P.Dunn，The Fall and Rise of The Asiatic Mode of Production，New York：Routledge，1982）。当然，因为不懂俄语，我无法接触更多文献。

[134] 拉纳吉特·古哈，《孟加拉财产规定：论永久殖民地观念》（Ranajit Guha，A Rule of Property for Bengal：An Essay on the Idea of Permanent Settlement，2d ed.，New York：Apt Books，1982）。另参见阿明，《不平等发展：论外围资本主义的社会形成》（Samir Amin，Unequal Development：An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism，tr.Brian Pearce，New York：Monthly Review Press，1976）。

[135] 古哈，《孟加拉财产规定》，第98页。

[136] 生态绝对命令（Ecological Imperative），生态伦理学的概念，表示支配人

类生态活动中道德行为的原则。这一无条件的和绝对的原则是“爱并从而尊重生命”。——译注

[137] 范达娜·希瓦，《生态学与生存的政治：争夺印度自然资源》（Ecology and the Politics of Survival：Conflicts over Natural Resources in India，New Delhi：Sage，1991），希瓦和殷耿·摩赛（编），《生物政治：生物技术的女性主义和生态学读本》（Shiva and Ingunn Moser，eds.，Biopolitics：A Feminist and Ecological Reader on Biotechnology，London：Zed，1995）中的文章，《生态学家》（The Ecologist）杂志中的许多文章以及关于环保运动的其他出版物，当然都在马克思主义范式内详细论述了这一问题。但它们都没有重新思考马克思的城市目的论，也没有思考劳动力作用者在专门生态讨论中的位置。詹姆斯·奥康纳的新书《自然原因：论生态马克思主义》（James O’Connor，Natural Causes：Essays in Ecological Marxism，New York：Guilford，1998）预示了这一领域的重大事件，但此书出得太晚，我已来不及将他的认识融入我这本书中。

[138] 亚瑟·杨（Auther Young，1741——1820）：英国农业经济学家，货币数量论的拥护者。——译注

[139] 古哈，《孟加拉财产规定》，第179，182页。另参见维克多·基尔南，《马克思主义与帝国主义》（Victor Kiernan，Marxism and Imperialism，New York：St.Martin’s，1975），第191页。

[140] 古哈，《孟加拉财产规定》，第57，58页。

[141] 安德森，《绝对主义国家的系谱》，第549页。

[142] 列宁，《帝国主义是资本主义的最高阶段》（V.I.Lenin，Imperialism：The Highest Stage of Capitalism：A Popular Outline，New York：International Publishers，1939，p.22）。

[143] 当然，我这里是在比较论证风格而不是选出“正确的”选项。不过，即便有这一附加条件，我也不敢完全肯定为什么彼得斯认为军工企业与来自“虚弱封建主义”的论证相抵触：“欧洲从辩证的落后中兴起这一阐释，没有注意到十字军东征的强大军事力量和帝国主义成就……当欧洲商业虚弱时，他们用武装力量来弥补欧洲的落后。是欧洲之外帝国构成的虚弱，才是欧洲兴起的部分前提。”［彼得斯，《帝国和解放：世界范围的力量与解放》（Jan Nederveen Pieterse，Empire and Emancipation：Power&Liberation on a World Scale，London：Pluto Press，1990，p.91）］资本主义和资本主义帝国主义的兴起，不能根据虚弱商业对抗虚弱帝国主义的拉锯来论证；也不能根据任何其他东西来成功论证。我再次想说明，论证的风格，生产知识和有效声明的政治，才是问题所在。

[144] 当然，我指的是埃内斯托·拉克洛和尚塔尔·墨菲那本充满煽动性、又富含学识的著作《霸权与社会主义策略》（Ernesto Laclau and Chantal Mouffe，Hegemony

and Socialist Strategy，tr.Winston Moore and Paul Cammack，London：Verso，1985）。

[145] “原本”不是指逻辑上的优先性，而是先于理解的程序上的优先性；是退出王权前的领地，而不是走最快捷的道路；是给予“对理性的公共使用”以优先性，而不是采取更为现实主义的方式：（男）人（不仅仅）是理性动物；你无法通过合理的期望理论来计算理性的界限。

[146] 阿明，《不平等发展》，第327——328页。对这一论证，马哈茂德·马姆达尼增添了新的文化材料，显示出英国如何建构非洲的“习俗”，并用这种殖民化勾勒的“习俗”给予“酋长”统治权［《公民与主体：当代非洲和晚期殖民主义的遗产》（Mahmood Mamdani，Citizen and Subject：Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism，Princeton：Princeton Univ.Press，1996）］。我在第三章会提到这一论证。

[147] 巴里·海因兹和保罗·赫斯特，《“亚细亚”生产方式》（Barry Hindess and Paul Q.Hirst，“The ‘Asiatic’ Mode of Production”，Pre-Capitalist Modes of Production，London：Routledge，1987）。

[148] 我在《在性别化的后殖民性中思考学术自由》（Thinking Academic Freedom in Gendered Postcoloniality，Cape Town：Univ.of Cape Town Press，1992）一书中探讨过这个问题。

[149] 安德森，《绝对主义国家的系谱》，第548页。

[150] 阿明，《不平等发展》，第54，56页。我并不是暗示有正确或“真实”的叙事。我甚至不是暗示可能会有正确的叙事。我只是在此评论对已被接受的叙事价值的颠倒与错置。相对而言，《欧洲中心主义》（Eurocentrism，tr.Russell Moore，New York：Monthly Review，1989）既更为切题，也更为无力。乔杜里的《欧洲之前的亚洲：从伊斯兰教兴起到1750年之间印度洋的经济与文明》（K.N.Chaudhuri，Asia before Europe：Economy and Civilization of The Indian Ocean from the Rise of Islam to 1750，Cambridge：Cambridge Univ.Press，1990）也许进一步错置了对价值的叙事，但它并没有用更为华丽的辞藻来颠倒已被接受的教条。

[151] 巴里·海因兹和保罗·赫斯特，《生产方式和社会构成：对前资本主义生产方式的自我批判》（Hindess and Hirst，Mode of Production and Social Formation：An AutoCritique of Pre-Capitalist Modes of Production，Atlantic Highlands，N.J.：Humanities Press，1977，p.2）。后文提及此书时，标为“MP”。

[152] 一种扩展的“文学”批评——它也关注社会“文理”的制造——其任务在此超出了它的边界。阅读伦理［希利斯·米勒，《阅读伦理学：康德、德·曼、艾略特、特罗洛普、詹明信和本雅明》（J.Hillis Miller，The Ethics of Reading：Kant，de Man，Eliot，Trollope，James，and Benjamin，New York：Columbia University Press，

1987）；韦恩·布斯，《我们的伙伴：小说伦理学》（Wayne C.Booth，The Company We Keep：An Ethics of Fiction，Berkeley：University of California Press，1988）］开始研究对自我团结的他者的表达［萨义德，《东方主义》（Edward W.Said，Orientalism，New York：Pantheon，1978）］，但没有注意到以下危险：要停止指责同样自我团结的、本质化的殖民者或帝国主义者，就是要倒过来将殖民主义/帝国主义合法化。在最初的写作中，承认帝国主义"授权侵犯"，就是那一危险的结果。马克思相信帝国主义转型有一定益处，这是对这一信心的重新规划："只有当一场伟大的社会革命能够掌握资产阶级时代、世界市场和现代生产力的结果，并将它们置于最先进人民的共同控制之下时，人类进步才不会再模仿可怕的异教徒偶像，这偶像只会从被屠杀者的头颅中啜饮美酒。"［《英国在印度统治的未来结果》（"The Future Results of the British Rule in India"，New York Daily Tribune，8Aug.1853，in Survey from Exile，p.325）］如今，对另一种发展而不是对围绕着阶级的文化主义本土主义的追求，似乎是那种危险的结果。在这后一个举动中，"文学"或"文化"研究与特定冒险领域不再相连。而对"亚细亚方式"中"亚细亚"的拒绝——以另一种被人们共同松散地"认可"的土地社会化的名义——以及以南非后种族隔离的名义对部落方式中"非洲"的拒绝，则更凸显出来。

[153] 邓恩，《亚细亚生产方式的起起落落》，第97，102页。

[154] 在此值得引三小段德里达的《耳传》，这只是想表明，如果读者想用相应的方法阅读马克思，可以参考德里达的整个文本。这也指示出一种关注，它是解构阅读所赋予的。让这一注释控制我这方不要做出以下任何表面的尝试，"将［马克思的］生平视为经验事件的集合，它在体系外留下了一个名字和一个签名，这一体系本身会被进行一个内在的哲学读解"（第5页），或用"以'教训'为形式的目的论洞见，来启发'年轻人'"（第23页）。以下是德里达所言："我们可能会觉得好奇，被如此天真地称为'伪造'的东西为何又如何可能（我们无法伪造任何事情）？'相同的'词语和'相同的'表述——如果它们确实相同——为何又如何能多次被用来服务据说是不同的，甚至是不相容的某些意义、某些语境？我们还会好奇，为什么那成功将尼采的教导当作模范的唯一一种教学制度（或只是一种制度的开端），最后会成为纳粹制度？"（第24页）而尼采并没有后见之明，知道你这

[155] 德里达，《与乌德比纳和斯卡尔佩塔的访谈》（"Interview with Jean-Louis Houdebine and Guy Scarpetta"，in Positions，tr.Alan Bass，Chicago：Univ.of Chicago Press，1981，p.71）。

[156] 罗兰·巴特，《作者之死》（"The Death of the Author"，in Image-Music-Text，tr.Stephen Heath，New York：Hill and Wang，1977，p.148）。

[157] 参见斯皮瓦克《捉刀》的题词。

[158] 这当然借用埃莱娜·西苏和凯瑟琳·克莱门特的《新生妇女》（Hélène Cixous and Catherine Clement，The Newly-Born Woman，tr.Betsy Wing，Minneapolis：

University of Minnesota Press，1986）一书的英文书名。我在文章里使用这一短语是想强调女性作为读者和模范，与一般的读解新政治之间的关联。

[159] 马克思，《资本论》3：344——347，732。

[160] 马克思，《资本论》2：133，181，182；英译文有改动。

[161] 仍然让我惊讶的是，德里达一直坚持这一观点。（我不断在想，就像有些人认为德里达通过强调文字学侮辱了伟大的口头文化一样，我一定也遗漏了他的某个隐含哲学观点。）比如，参见《特定时间：I.假钞》（Given Time：I.Counterfeit Money，tr.Peggy Kamuf，Chicago：Univ.of Chicago Press，1992，pp.157——159）一书中他对亚里士多德的理财学和这一概念在先前柏拉图思想里的对应物的讨论，就是严肃完整的经济学阐释。

[162] 马克思，《资本论》1：154；斯皮瓦克，《教育机器中的局外人》（Outside，in the Teaching Machine，pp.75——76）。

[163] 在将"自我"从/到他者进行不可还原的最初切分之后，这是第二阶段，即我们每天生活在自我/他者（资本主义/社会主义）的激烈拉锯（即我们的时间化的延异）中。

[164] 狂热分子常常用到这句话。我指的只是社会底层人民，她们早已是家长制行为的受害者。只要我们想到"世界贸易"，我们就会引用家庭劳作、血汗劳工、童工，这些都是很容易去反对的现象。而当我们步入金融化的全球化后，全球普遍主义女性主义对性别化属民的信贷资助（即所谓的女性小企业）怀抱未受审视的热情，这是在为帝国主义服务。

[165] 马克思，《资本论》1：156——157。

[166] 这一倾向在《规训与惩罚》（Discipline and Punish，tr.Alan Sheridan，New York：Pantheon，1977）中表现得最为明显，也是《分期》（"Periodization"，in History of Sexuality，vol.1，tr.Robert Hurley，New York：Vintage，1990，pp.115——131）一文分析现代性的潜在论据。

[167] 经济上"被抹杀"这一概念，在斯皮瓦克的《对价值问题的点点思考》（"Scattered Speculations on the Question of Value"，in In Other Worlds，p.168）一文中得到了阐释。

[168] 利奥塔尔，《游历：法、形式、事件》（Lyotard，Peregrinations：Law，Form，Event，New York：Columbia Univ.Press，1988，pp.6——7）。

[169] 盖尔·鲁宾，《女性交易：论性的"政治经济学"》（"The Traffic in Women：On the 'Political Economy' of Sex"，in Rayna R.Reiter，ed.，Toward an Anthropology of Women，New York：Monthly Review，1975，pp.157——210）。

吕斯·伊里加雷（Luce Irigaray）发展了一种性差异伦理学，并坚持这种理论，不仅仅把它当作纯粹的信仰。有关对此的讨论，见斯皮瓦克，《重估法国女性主义》（“French Feminism Revisited”，in Outside，pp.163——171）一文。不管可能有多不便，研究性差异这一假设，至少要知晓一种语言［参见艾伦·鲁尼在《什么需要完成》（Ellen Rooney，“What Is to Be Done”，in Elizabeth Weed，ed.，Coming to Terms：Feminism，Theory，Politics，New York：Routledge，1989，pp.230——239）一文中对此点的评论］。在资助对社会性别的全球文化研究时，我们很难不掉入新殖民主义。否则，像马克思这样的人没有什么可以用来理解社会变化时，就可以诊断说，“没有社会变化”。而如今，在更为局限的文学批评领域，像詹明信这样的人没有受益于感受语言的隐微和裂隙之处时，他就可以诊断说，通往“心理主义和私人主体性”之路被“否认”了，而就在语言的隐微和裂隙之处，这样的通路可以被阻断。

[170] 德勒兹和瓜塔里，《反俄狄浦斯》，第10页。

[171] 马克思的章节（第78页注释已引），出自《早期著作选》，第328页。德勒兹和瓜塔里的章节，出自《反俄狄浦斯》，第10页。

[172] 《法的力量》，第963——965页。对死者罪行的审判中，总有难以确定之处，在对保罗·德·曼的战时写作和海德格尔的政治观的无休无止的争论中，对这一点的承认使得支持方和反对方心中都产生了不安和伪善。见德里达，《多义的记忆：为保罗·德·曼而作》（Mémoires for Paul de Man，tr.Cecile Lindsay et al.，New York：Columbia Univ.Press，1986）和《论精神：海德格尔和问题》（Of Spirit：Heidegger and the Question，tr.Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby，Chicago：Univ.of Chicago Press，1989）及我在《责任》（“Responsibility”，in Boundary 221.3，Fall 1994：19——49）一文中对后者的评论。德里达会在这些著作中说这样的话，就算是被迫，也非常令人震惊。

[173] 德勒兹和瓜塔里，《反俄狄浦斯》，第194页。

[174] 德勒兹和瓜塔里，《反俄狄浦斯》，第198——199页。对土耳其作为一个持续连接之地的“专制”国家的讨论，见斯皮瓦克，《对文化研究问题的点点思考》（“Scattered Speculations on the Question of Cultural Studies”，Outside，pp.263——266）。

[175] 同上，第196页。

[176] 德勒兹和瓜塔里，《反俄狄浦斯》，第197页。

[177] 乔纳斯·费边，《时间和他者：人类学如何造就其对象》（Time and the Other：How Anthropology Makes Its Object，New York：Columbia Univ.Press，1983，p.12）。

[178] 恩格斯，《家庭、私有制和国家的起源》（The Origin of the Family，

Private Property and the State，New York：International Publishers，1942）。

第二章 文 学

一

正如预期，这章将探讨本土提供信息者作为文学表现中的人物，其兴衰变迁。我在此仍使用哲学与文学之间相当老式的二元对立；前者关注论证，而后者描绘不可能。对两者来说，本土提供信息者都是绕不过去的对象。让我们坚持这一对立，哪怕只是当作一种延异，其中一个推挤另一个，我们的话语才得以存在。

我在最后一章中写道，当女性被主人主体放在哲学之外时，依靠论证，她成为“不予考虑者”，而不是作为一个偶然的修辞姿态被排除在外；针对种族他者的诡计与此不同。文本中的此种倾向是已被接受观念的前提和后果。抵抗和抵抗的对象常常在这种可以达致的倾向中，发现它们最好地连接在一起，成为给予和接受召唤（interpellation）[1]的现成场所。我可以理解19世纪西北欧资产阶级女性主义所爆发的强烈能量，而她们的后继者——作为身处国际图书业中的女作者，我们至少部分地算她们的后人——在那一现成场所内，被召唤为抵抗。这样一种叙事可谓“真实”，因为她们的确有动员作用。在所有的体制建立中（不管多无体系），女性主义的主体是由宣布独立的行动性表述所生产出来的，在断言女性的认同及/或团结的同时，它必须必然将自己表述为自然、历史、社会及心理上的主体。当这样一种团结认为自己必将获得最后的胜利时，它必须想要“去赞美女性而不是解构男性”。[2]但是，这样一种赞美、这样一种宣布独立的主体，是何种女性呢？如果她与我们拒绝解构的男性有着未被公开承认的共谋关系，那么一种持久的批判也许是适宜的。[3]以下说法得到公认：法律是由它自身的僭越组成的；19世纪女性主义与帝国主义公理之间的关系有着些许亲密性。

通过对女性创作、男性赞美女性、男性和女性在他们文本的实质和修辞中批判帝国主义等方面的解读，我似乎只是在反复重申一个广

为人知的叙事：西北欧男性哲学家将“本土提供信息者”排除在外，从而将西北欧洲主体构建为“相同”，不管从上往下还是从下往上。著书立说的女性作者接近于本土提供信息者，但又毕竟不完全是，即便对女性主义学者来说也是如此。当出版作品的女性作者来自统治“文化”时，她们有时候和男性作者一样，都有创造一个模糊“他者”（常常是女性）的倾向，这一他者甚至不是一个本土提供信息者，而不过是一丝具体证据，再次将西北欧主体建构为“相同”。此种文本中的倾向是已被接受观念的前提和后果。然而，我们必须逆风而行，相信这事并非已经板上钉钉，我们仍有可能从内部去抵制这一倾向。

为了抵制这一倾向，我们必须提醒自己，原则上，研究19世纪英国文学时，应该记住，对英国人来说，被认为是英国社会使命的帝国主义，是英国文化表现的关键部分。文学在制造文化表达中的作用，不容忽视。当我最初写下这些语句时，这两个明显“事实”显然被19世纪英国文学解读所忽略。而相反，如今，所谓后殖民女性主义中的一部分研究者，又怀抱某种自恋坚持这些事实。这本身证明了帝国主义计划不断获得成功，它只是被置换或散播为更现代的形式。

我还想说，在我最初写作这一章节的时候，我们中有一些人希望，如果不仅在研究英国文学的过程中，也在研究帝国主义伟大时代的欧洲殖民文化的文学的过程中，记得这些“事实”，那么，我们可以在文学史中制造出关于曾被称为“第三世界”的“世界形成”（worlding）的叙事，如今，在对第二世界的并不均衡的关注中，这一世界渐渐被称为“南方”。最终，当下局势制造出一个“文化主义者”的优势地位，后者似乎完全倾向于培养视从前的第三世界为遥远文化的观念，认为这些文化虽然饱受剥削，但仍然保有完整无损的丰富文学遗产，等待被发现、被阐释、被翻译成英语/法语/德语/荷兰语而进入教学；并促成一个“南方”的出现，为跨民族文化交流提供证明。

似乎特别不幸，女性主义批评显现出来的视角却再次复制了帝国主义的公理。对以女性为主角的欧洲和英美文学作品的孤立性赞美，建立了女性主义的最高规范。它由一种读取恢复信息的方法所支持和

运作，来理解“第三世界”（这个含侮辱之意的词越来越“兴起”）文学，这一手段常常带着一种自觉的“正确判断”，故意采用“非理论”的方法学。

我曾详细描述过后苏联世界中的这一现象。在这一章中，我将审视它在19世纪文学中的征兆。我也将探讨两个20世纪文本，它们想要改变这一情形，用批判的眼光再次重构早期文本。作为在这一路线之外的后殖民作家，我对这些文本的一瞥并不均衡。

首先是著名女性主义文本《简·爱》。[4]让我们勾画一下这本小说所涉及的范围及其所理解的事物，然后找出它的结构动力。接着，让我们将《藻海无边》[5]作为对《简·爱》的重写，将《弗兰肯斯坦》作为对诸如《简·爱》所描绘的“世界形成”的一种分析——甚至是解构。[6]里斯和雪莱著作的主旨和修辞都批判了帝国主义公理。玛哈丝维塔·黛维的《翼龙》一文将这些话语移置入后殖民话语内。

我几乎不需要提及，我的调查对象是出版的书，而非其“作者”。当然，要做出这样一个区分，就是要忽略解构的教导。就如我在前一章里所说，解构批评方法的其中一种就是松开书本的束缚，拆解被命名主体（比如“夏洛蒂·勃朗特”）的言说文本和生命——书写之间的对立，而将这两者视为彼此的“写作场景”。在这样一种读解中，将自身书写为“我的生命”的生命，既是心理空间（也可以找到其他名称来称呼之）的产物，也是由被命名生命的掌握者所书写的书——这本书之后被交付给最经常被认可为真正“社会的”领域：出版和销售的世界。[7]但是，在此，以这种方式触及勃朗特的“生命”，过于冒险。[8]我们最好躲在更为保守的方法内——这一方法希望不要失去美国女性主义赢得的重要优势，继续尊重可疑的二元对立（书籍与作者、个人与历史）——并从以下确认开始：我在此的解读并非想要削弱个体艺术家的卓越。如果这样的解读能取得一点点成功，就会激起对帝国主义将历史叙事化这一行为的某种仇恨，因为这种行为为我们想要赞美的女性，制造出了如此可悲的一个原本。我提出这些确认，是为了给自己留出一些空间，可以从历史决定性的角度来看待女性主义个人主义，而不是简单将它作为女性主义本身而推崇。

富有同情心的美国女性主义者曾经说，我并没有公平对待简·爱的主体性。在此做些解释也许比较恰当。我的预设的大致内容是，对帝国主义时代的女性主义个人主义来说，危险重重的恰恰是人的造就：不仅将主体建构和“召唤”为个人，也建构和“召唤”为“个人主义者”。[9]这一危险表现在两个方面：抚育孩子和灵魂塑造。前者是通过两性繁殖而造就家庭——社会，倾注精力在“伴侣之爱”上；后者是帝国主义任务，将精力倾注在通过社会使命而造就公民——社会上。当女性个人主义者——不全然不是男性（即似乎像是男性，但毕竟不是男性）——以多变的关联将自身连接在这一危险之上时，“本土属民女性”（作为一个所指，在话语内）就被排除在这一新兴规范的任何份额之外。[10]如果我们在“大都市”语境内，从一个孤立主义者的视角来解读对简·爱的描述，就只会看见一个好斗女性主体的心理传记。相反，像我这样的读解，是要努力让自己摆脱女性个人主义者的这种“主体——建构”的催眠术。

要进一步阐明我的姿态并不非得是谴责姿态，我将提到雷塔马尔在《凯列班》里的一段话，尽管我本人并不认为后殖民应该将凯列班视为一个逃脱不了的模式，但我也希望读者读完此书后会明确意识到这一点。[11]何塞·恩里克·罗多[12]在1900年提出，拉美知识分子跟欧洲的关系的模式，可以类似莎士比亚的精灵爱丽儿[13][与主人的关系]。[14]1971年，雷塔马尔否认有一种可以确认的“拉美文化”，将罗多的爱丽儿模式改造为凯列班模式。并不令人惊讶的是，这一有力转换仍然对玛雅、阿芝台克、印加或那些我们如今称为拉丁美洲的一些更小民族的文明，不予任何特殊考虑。[15]让我们仔细注意，在我论证的这一阶段，欧洲和拉美之间的这种“对话”（对“土著”之“世界形成”的政治经济并没有给予特殊考虑），为以下尝试提供了一种充分的主题描述：我们尝试去对抗种族中心主义和反种族中心主义的仁慈的双重束缚（也就是说，将“土著”视为我们热心进行信息恢复的对象，因此否认它有自己的“世界形成”），我在开篇即勾勒了这一双重束缚。

在《凯列班》的一个动人段落中，雷塔马尔将凯列班和爱丽儿都定位为新殖民主义的知识分子：

> 没有真正的爱丽儿——凯列班两极：它们都是异族魔法师普洛斯彼罗手下的奴隶。但是凯列班是这一岛屿的难以驯服的粗鲁主人，而爱丽儿却是空气般的精灵，尽管它也是小岛的孩子，但它是知识分子。丑陋的凯列班——它被奴役，它的岛屿被夺走，普洛斯彼罗教会它语言——这么驳斥普洛斯彼罗："你教会我语言，我得到的好处就是/我知道了如何下咒。"（C 28）

在我们试图抛弃我们作为爱丽儿的所谓优势，而"从［一个特定的］凯列班那里，在其反叛及显耀的队列中，寻找一个荣耀的位置"时，我们并没有要求我们的学生或同行仿效我们，而是要求他们应该留心我们（C 72）。但是，如果我们是受对失落起源的怀旧感所驱使，那么，我们也就会冒以下危险：抹杀"土著"，像"真正的凯列班"那样大步前进；忘记他不过是剧中的一个名字，是由可以阐释的文本所限定的无法抵达的空白。[16]对凯列班的展示与对历史的叙事化同步进行：声称要当凯列班，就是将我们必须不断尝试从内部摧毁的那种个人主义合法化了。

伊丽莎白·福克斯——杰诺维塞在一篇论述历史和女性历史的文章中，向我们展示了如何根据女性接触个人主义来定义西方女性主义产生的历史一刻。[17]争取女性个人主义的战斗，在建立精英个人主义的更大舞台上演，根据"创造性想象"这一意识形态，精英个人主义被编入审美领域。福克斯——杰诺维塞的预设，将引导我们进入《简·爱》那完美编排的开场。

这是主角边缘化、私人化的一幕："那一天不可能去散步了……这就不可能再在户外活动了。我倒是很高兴。"（JE 9）[18]接下来，简·爱打破了"回避"在地形学上的恰当规矩。在中心的家庭回避入客厅（withdrawing room）或厅（drawing room）[19]，这是被认可的避退的建筑空间；而简·爱却将自己插入——"我偷偷溜进了"——边缘——"与客厅连在一起的一间小小的早餐室"（JE 9；楷体为笔者所标）。

在18和19世纪英法布尔乔亚追求上流阶层品位的潮流中，如何经营居家空间广为人知。似乎合宜的是，简·爱所退回的空间既不是客

厅，也不是被认可的家庭用餐之地——正式餐厅，也不是适合读书的图书室。早餐室里“有一个书架”（JE　9）。就如鲁道夫·阿克曼在他的《总览》（1823）一书里所说，在19世纪英国流传的众多品位手册中，有一册记载说，设计这些低矮的书架和小支架，是用来“收纳起居室里想要摆放的、不用参考图书室的书就能阅读的所有书籍”。[20]即便是在这么一个早已三重去中心的地方，“把波纹红呢窗帘几乎完全拉拢后，我［简］盘腿而坐，像躲在双重隐蔽中”（JE　9——10）。

在此，在简自我边缘化的独特性中，读者成了她的同谋：读者和简结为一体——都在阅读。然而简仍然保持着她的奇特优势，因为她继续从不在该在的地方做该做之事。她不想读应该读的东西：“印刷文字”。她读的是图画书。这种独特阐释学的力量，正在于它能使外部成为内部。“翻着书页的当儿，我时不时地打量一下冬日午后的景色。”玻璃窗的明亮窗格下，雨水不再渗进来，“阴沉11月的某天”更像是等待被“打量”的一个单维“层面”，它不像“印刷文字”那样被解码，却像图画，被边缘个人主义者的独特创造性想象破解。（JE　10）

在追踪这一独特想象的轨迹之前，让我们思考一下以下看法：我们能够通过家庭/反家庭这一成对物的有序排列，来描画出简·爱的发展图表。在小说中，我们首先碰到的是合法家庭里德一家，以及已故里德先生的外甥女简，她是近乎乱伦的反家庭的代表。接着，是合法家庭布洛克尔赫斯特一家，他们经营着一所学校，简被送到那里；以及代表反家庭的简、谭波尔小姐和海伦·彭斯，她们不符合家庭的定义，因为其成员只有女性。第三，是合法家庭罗切斯特先生和疯妇罗切斯特太太，以及作为违法的反家庭的简和罗切斯特。还有一些可以按此顺序添加到这一主题之链上：在结构上行使着反家庭功能的罗切斯特和情妇塞莉纳·瓦朗；伪合法的罗切斯特和未婚妻布兰奇·英格拉姆；等等。是在这一序列中，简从反家庭走向了婚后家庭。在下一序列中，简将尚不完善的兄弟姐妹共同体里弗斯一家，恢复为完整的家庭。此书的最后一个序列是家庭共同体，其中心是简、罗切斯特和他们的孩子。

根据这本小说的叙事能量，简如何从反家庭走向婚后家庭？是帝国主义积极的权力——知识，或使事物有意义的能力，提供了这一话语领域。[21]

［我对“话语领域”（discursive field）的定义，必须假设社会随处存在离散的“符号系统”，每一系统都与一个特定的公理相连。］我在别处详细阐释了以何种方式，这一定义处于社会实例的更大层面，而不是基本层面的亚个人或前本体“低语”，或“权力”和“知识”的网络。福柯用理论将“权力”和“知识”简化为力量和言说。我将这些系统等同于话语领域。“作为社会使命的帝国主义”就使这样一种公理的产生得以成为可能。我希望通过以下例子阐明，个体艺术家如何稳健地（如果不是以超越历史的洞察力）敲击手边的话语领域，以使叙事结构前进。关键是，我们对这种例子的分析，不能仅停留在对其“种族主义”的最低限度的诊断上。］[22]

让我们来探讨一下伯莎·梅森这个人物，她就是根据帝国主义公理制造出来的。通过牙买加白种克利奥尔人[23]伯莎·梅森，勃朗特呈现了人类/动物的边界，其模糊性可以被接受，这样就可以提出比法更伟大的善。以下是以简之口说出的著名段落：“在幽深的阴暗处，房间的那一头，一个人影跑过来跑过去。它是什么，是人还是动物，我无法……辨出：它似乎在以四肢攀爬；像什么奇怪的野生动物又抓又挠：但是它披着衣服，有着浓密灰白的头发，像马鬃一样散乱，盖住了它的头和脸。”（JE 295）

在对应的一个段落中，用罗切斯特对简的言语，勃朗特展现了要求超越法的紧迫：就好像被神的命令而不是人的动机所驱动。根据我在这章的论证，我们也许可以说，这并非呈现了纯粹婚姻或两性繁殖，而是呈现了欧洲及它的尚未进化成人的他者，呈现了灵魂的铸造。帝国征服的领域在此被描绘为地狱：

> “有天晚上我被她的叫喊吵醒了……那是一个炽热的西印度之夜……
>
> “‘这种生活，’我最后说，‘真是地狱！这种空气，这些声音——都属于无底深渊！如果可以，我有权离开那个地方……让我走吧，回到上帝的怀抱！’……

> “来自欧洲的新鲜空气吹过大洋，冲进敞开的窗棂：风暴大作、大雨滂沱、雷鸣电闪，空气变得纯净了……那时，真正的智者安慰了我，给我指示了正确道路……
>
> “来自欧洲的甜美之风仍在冲刷一新的枝叶上低吟，大西洋正在荣耀的自由中吼叫……
>
> “‘走吧，’希望说道，‘重新回到欧洲生活去吧……上帝和人类所要你做的事，你都已经完成了。’”（JE 310——311；楷体为笔者所标）

由此，帝国主义公理这种无可置疑的权力——知识，是简从反家庭场景进入婚后家庭场景的前提。诸如特里·伊格尔顿这样的马克思主义批评家，只是从女家庭教师这一模糊的阶级地位出发，来看待这一现象。[24]而另一方面，桑德拉·吉尔伯特和苏珊·古芭则只是从心理学角度将伯莎·梅森视为简的黑暗分身。[25]

我并不想进入他们的这种批判争论。我只是想阐明，19世纪女性主义个人主义可以设想一个比走进核心家庭封闭圈子“更为伟大”的计划。那就是超越“纯粹”两性繁殖的灵魂铸造大计。在此，土著“主体”不是近乎野兽，而是可以被定义为“侵害”的行为的对象，这种行为以绝对命令（categorical imperative）之名行事。[26]

在这章中，我用“康德”作为一种换喻，来比喻我在前一章中读解的18世纪欧洲最可变通的伦理时刻。康德创造了“绝对命令”一词，视之为纯粹理性所赋予的普遍道德法则，并“由实践［理性］……［作为］我之实现……而分配给实践思维［再给经验意志］”，这一过程经由以下方式：“在造物中，他［人］所希望的一切，以及他可以控制的一切，可以只被用作手段；只有人，而且，也是因为人，所有理性造物其本身就是目的。”[27]这因此是将基督教伦理从宗教变成哲学的感人置换。[28]正如康德所说：“这样一条命令，即‘首先爱上帝，然后爱人如爱己’的可能性，与这一点完美回应［stimmt zusammen］。因为，作为一条命令，它需要注意［Achtung］律法，这律法规定了爱，且不让人随意将爱变成原则。”

康德的“绝对”在以决定为基础的行动中无法充分体现。事实上，让——吕克·南希在《绝对命令》中的中心论证就是，绝对命令是伦理

中“他性”（alterity）的标记（就像上述引文暗示的，爱并不取决于自由选择）。然而，哲学的危险转变力量就在于，它形式上的微妙可以为了服务国家而被歪曲。在绝对命令这一例子中，这种歪曲可以通过制造出以下程式来证明帝国主义计划的合理：让异教徒成为人，从而使他本身可以当作一个目的；为了承认原始人是实体；昨天的帝国主义就是今天的“发展”。[29]在《简·爱》中，这一计划被表现为某种离题，它逃脱了叙事结局的封闭圈。这一离题是圣约翰·里弗斯的故事，他被赋予结束文本的重要任务。

在小说结尾，基督教心理传记的寓言性语言——而不是我指出的小说开篇那种遣词造句，创造性想象的那种看似私人的语法——标志了帝国主义计划本身难以进入初生的“女性主义”场景。《简·爱》的结尾将圣约翰·里弗斯放在《天路历程》[30]的那一类人中。伊格尔顿没有注意到这点，但他接受了小说的意识形态词汇，这种词汇将在加尔各答生活等同于不带疑问地选择死亡，以此树立了里弗斯的英雄主义。吉尔伯特和古芭称《简·爱》是“平凡简的历程”[31]，认为小说不过是将男性主角换成了女性。她们没有注意到两性繁殖和灵魂铸造之间的距离，虽然两者的实现都是依靠帝国主义预设的未受质疑的习语，这习语在小说最后一部分十分明显：“坚定、忠实、虔诚、充满精力、热情和真诚，［圣约翰·里弗斯］为他的同类工作……他的严厉是武士大心[32]的那种严厉，保卫着他护送的香客不受恶魔亚玻伦[33]的袭击……他的抱负是崇高的主的那种抱负……他们毫无罪过地站在上帝的宝座跟前；共享着耶稣最后的伟大胜利；他们都是被召唤、被选中的人，而且也都是忠诚的人。”（JE 455）

在这段之前的部分，圣约翰·里弗斯本人证明了这一计划的合理：“我的天职？我的伟大事业？……我的希望？我要成为他们中的一员，将所有志向都投入到让他们的人民生活得更好的光荣事业中——把知识带到无知的王国——用和平取代战争——用自由取代奴役——用宗教代替迷信——用对天堂的希冀取代对地狱的恐惧。”（JE 376）帝国主义及其疆域拓展和主体构建计划，就是试图强烈拆解这一段所强调的对立。

出生在加勒比海岛屿多米尼加的琼·里斯，很小就读了《简·爱》，被伯莎·梅森这一人物所打动："我想书写她的经历。"[34]那本薄薄的小说《藻海无边》描绘的就是那一"经历"，出版于1965年，是里斯的最后一部作品。

我已经指出，伯莎在《简·爱》里的功能，就是呈现人和动物之间的模糊边界，因此在这一精神（如果不是法）下，小说削弱了她的权利。简·爱听到"嚎叫、抓扒的声音，好像狗在吵架"，接着看到了流血的理查德·梅森（JE 210），当里斯重新书写这一幕时，她让伯莎的人性丝毫未损。最初出现在《简·爱》里的另一人物格莱思·普尔，在《藻海无边》里向伯莎描述了这一事故[35]："这么说你不记得你用刀子刺这位先生了？……他的话我只听见了一句'我无法在法律上干涉你和你丈夫的事'。是在他说'法律上'这个词的时候，你向他扑过去了。"（WSS 150）在里斯的重新叙事中，伯莎从"法律上"一词感受到理查德的奸诈，这让她反应激烈，并不是她本身有什么兽性。

《藻海无边》中，罗切斯特执意给安托万内特重新起了个名字：伯莎，通过这一人物，里斯表明，像个人和人的身份这样私密的事物，都可能是由帝国主义政治所决定的。安托万内特作为白种克利奥尔人的孩子，在牙买加解放时期长大，被夹在英国帝国主义者和黑人土著之间。在叙述安托万内特的成长时，里斯重新铭写了那喀索斯的一些主题。

文本中有许多显著的镜像形象。我且从第一部分引一个。在这一段落中，蒂亚是个黑奴小女孩，她是安托万内特最亲近的同伴："我们曾在一个锅里吃，一张床上睡，一条河里洗澡。我一边跑一边心里想，我要和蒂亚住在一起，我要像她一样……我跑近时看见她手里拿着粗糙不平的石头，不过我没看见她往外扔……我们彼此对望，我脸上流着血，她眼里含着泪。就好像我看见了自己。像在镜子里一样。"（WSS 38）

一系列梦境增强了这种镜像想象。第二个梦有一部分场景是"关锁的园"（hortus conclusus），即"围起来的花园"，里斯在小说中用

了这一词（WSS 50），“关锁的园”是一曲罗曼司，将那喀索斯主题改写为与爱相遇之处。[36]只是，在围起来的花园内，安托万内特遇上的不是爱，而是一种奇怪的威胁声音，它光说着“在这里面”，邀请她进入伪装为爱之合法的监狱。（WSS 50）

在奥维德的《变形记》中，那喀索斯将他的他者认定为他的自我，这时，他的疯狂一览无遗：“他就是我。”[37]里斯让安托万内特在她的他者——勃朗特的伯莎——身上看见了她自己。在《藻海无边》最后，安托万内特上演了《简·爱》的结局，认为自己是桑菲尔德庄园里那个所谓的幽灵：“我又走进大厅，手里拿着那支长长的蜡烛。就在这时，我看见了她——那个幽灵。那个披头散发的女人。有一个镀金的框子把她围住了，但我认得她。”（WSS 154）金框围着一面镜子：就像那喀索斯的池塘映出了被自我化的他者，这一“池塘”映射了被他者化的自我。到此，梦的序列结束了，结束时召唤的正是蒂亚，这个无法被自我化的他者，这是因为断裂的帝国主义而非奥维德的池塘，进行了干预。（后面我会再探讨这一难点。）“那是我第三次做这个梦，这次有了结果……我大喊一声‘蒂亚’，就跳了下去。我醒了过来。”（WSS 155）那么，正是在书的结尾，安托万内特/伯莎可以说：“我终于知道了为什么我被带到了这儿，我必须要做什么。”（WSS 155——156）我们可以将此解读为，她被带进了勃朗特小说中的英国：“我夜里在里面走的这所硬纸板的房子”——硬纸封皮包住的书——“不是英国”（WSS 148）。在这一虚构的英国，她必须扮演她的角色，上演她的“自我”如何变成那个虚构的他者，必须一把火烧了那房子，烧了自己，这样简·爱就可以成为英国小说里的女性主义个人主义的女主人公。我必须将此理解为帝国主义普遍认知暴力的一个寓言，是为了殖民者的社会使命的荣耀，对自我牺牲的殖民地主体的建构。[38]里斯认识到，这个殖民地女人，并不该为了她姐妹的所谓“巩固统一”，被当作疯狂动物献祭。

批评家认为，《藻海无边》对罗切斯特充满了理解和同情[39]。事实上，是他叙述了故事的整个中间部分。里斯清楚表明，他是父权制继承权限制法的受害者，而不是父亲天然偏爱长子这一现象的受害者：在《藻海无边》中，罗切斯特的情境显然就是，次子被送到殖民

地，去购买一个女性继承人。

如果里斯在安托万内特和她的认同上利用了那喀索斯主题，那么，在罗切斯特和他的遗产继承上，她则触及了俄狄浦斯主题。［她以此为我们的“历史一刻”把脉。如果19世纪，主体建构被表现为儿童抚育和灵魂铸造，那么，20世纪心理分析让西北欧可以将主体的路线，设定为从那喀索斯（“想象”）走向俄狄浦斯（“象征”）。[40]但是，这一主体是规范的男性主体。里斯对这些主题（它们在男主人公和女主人公之间被划分）进行了重新铭写，其中，女性主义和对帝国主义的批评一起出现。］

“来自欧洲的风”这一幕中，里斯描绘了一封压抑住没写给父亲的信，这封信将是对此书悲剧的一个“正确”解释。[41]“我想起一星期前应寄回英国的那封信。亲爱的父亲……”（WSS 57）

第一件事是：信没写成。小说紧接着写道：

> 亲爱的父亲：三万英镑已给我了，既未提出任何问题，也不附带任何条件。没有作任何保证她生活的规定（这是一定要保证的）……我永远不会给你或你偏爱的儿子、我亲爱的哥哥丢脸了。我再也不会给你寄信要钱，提出讨厌的要求。也不会干出一个次子的那套偷偷摸摸的卑鄙勾当了。我出卖了我的灵魂，或者是你出卖了我的灵魂，不过，说到底，这交易不坏，不是吗？大家都认为这女孩挺漂亮。她也的确挺漂亮。但是……（WSS 59）

第二件事：信没寄走。正式寄走的那封信毫无趣味；我只引一部分：

> 亲爱的父亲：几天不适颠簸后，我们从牙买加来到了这里。向风群岛的这片小小产业是她们家财产的一部分，安托万内特对它很有感情……一切都不错，按你的计划和愿望进行着。当然我是和理查德·梅森打交道……他似乎和我有了感情，并完全信任我了。这个地方很美丽，但我大病之后仍十分虚弱，还不能充分欣赏这美景。过几天我再写信给你。（WSS 63）

以及等等。

里斯对俄狄浦斯主题的改写是一个反讽而非封闭的循环。我们无法知道这封信是否到达了目的地。“我心想他们这里怎么寄信，”罗切斯特沉思着，“我把信折好，放进书桌的抽屉里……我头脑里有无法填补的空白”。（WSS　64）这好像文本强迫我们注意到信和头脑存在类比。

里斯拒绝给勃朗特的罗切斯特一样东西，而在俄狄浦斯情结接替中，这样东西应该被确保：父亲之名，或教名。在《藻海无边》中，跟罗切斯特对应的那个人物没有名字。在最严格的可能意义上，他给父亲写那封最终定稿的信这一行为，被教名的失落这一意象所指导：“书桌上方有一个用三块木板搭成的简陋书架，我看了看上面的书：拜伦的诗集、司各特的小说，《瘾君子自白》……在最后一块搁板上有一本《……生平及书信》，书名的其余部分已模糊不清。”（WSS 63；楷体为笔者所标）

《藻海无边》的一个长处在于，它以一种离奇的清晰，在安托万内特的黑人奶妈克里斯托芬身上，标示出它自身话语的局限。我们也许可以说，克里斯托芬的未完故事是《藻海无边》叙事的离题，而圣约翰·里弗斯的故事是《简·爱》的离题，以此来猜度两书之间的距离。克里斯托芬并非牙买加土著；她来自马提尼克岛。从分类学上说，她属于良仆，而非纯粹土著。但是在这些分界内，里斯创造了一个具有强烈暗示性的人物。

克里斯托芬是文本中的第一个阐释者，第一个被起名的言说主体。“牙买加的贵妇们对我的母亲向来不以为然，按克里斯托芬的说法，‘因为她漂亮得没法再漂亮了’。”（WSS 18）尽管这是一个被当作商品的女人［“她是你爸爸给我的结婚礼物之一，”安托万内特的母亲解释道（WSS　18）］，里斯却在文本中分派给她一些重要功能。是克里斯托芬认定说，黑人的巫术有着文化特殊性，白人不能把它用作廉价药方来治疗社会邪恶，像罗切斯特对妻子安托万内特缺乏爱意就是这样一种邪恶。更为重要的是，里斯只让克里斯托芬一人对罗切斯特的行为进行了激烈批评，与他面对面对抗。整个段落都值得分析，我在此只简单摘录一些：

她是个克利奥尔姑娘，身上充满阳光。打开天窗说亮话吧。她可没到那个叫英国的地方的你的家去，她并没有到你漂亮的宅子里去求你跟她结婚。没有。是你老远跑到她家里来——是你求她嫁给你。她爱你，把一切都给了你。现在你说你不爱她，把她搞垮了。你把她的钱怎么着了，嗯？”［之后，罗切斯特，这个白人，这么默默对自己说：］她的语调仍然很平静，但她说到“钱”时带着嗞嗞的声音。（WSS 130）。

但是，里斯并没有将被压抑一方的个人英勇行为浪漫化。当男性诉诸法律和秩序的力量时，克里斯托芬承认了他们的权力。这暴露出公民的不平等，以下事实更强调了这点：就在男性的成功威胁之前，克里斯托芬曾援引牙买加奴隶解放，宣布说：“这里没有用锁链拴在一起的囚犯，没有处罚囚犯的机器，也没有黑牢。这是个自由的国家，我是个自由的妇女。”（WSS 131）

就如我之前提到的，克里斯托芬是叙事的离题。里斯的文本并不试图将她包含在这样一本小说内：这本小说是在欧洲小说传统内，为了白种克利奥尔人而不是土著，重写了经典英国小说。没有一种批判帝国主义的视角可以将他者转变为自我，因为帝国主义计划总是，也早已经从历史上，将无法相容的、不相连续的他者，改变为巩固了帝国主义本身的、已被驯化的他者。（我在本书中将继续强调这一点。）雷塔马尔的凯列班被困在欧洲和拉美之间，即反映了这一困境。我们可以将里斯对那喀索斯的铭写，理解为她是将这同一困境作为主题来呈现。

当然，我们无法知道里斯对这一事情的感受。不过，我们可以看看文本那一幕对克里斯托芬的铭写。就在她和男人交涉后、结局到来之前，她被悄悄移出了故事，这一点既没有叙事上也没有性格学上的合理论证：“‘我不识字，不会写字。其他的我都懂。’她头也不回地走开了。”（WSS 133）她是在骄傲地宣布文本——“识字和写字”——的退位。在我看来，对这一退位的展现，是《藻海无边》的非凡长处，而非缺点。[42]

事实上，如果里斯通过摧毁对“合法性”的滥用，来重新书写疯女人对男人的攻击，她仍然无法处理与圣约翰·里弗斯证明自己牺牲合理

这一情节相对应的段落，因为那些证明已经被移置到关于现代化和发展的当今习语中。试图将“第三世界女性”树立为能指这一努力，提醒我们，关于文学的主流定义本身困在帝国主义历史中。一个完整的文学重新书写，不会在帝国主义的破碎或断裂中轻易繁荣，而这种破碎或断裂，被一套异化的法律系统所遮蔽，它作为法本身而运作；被一种异化的意识形态所遮蔽，它被建立为唯一的真理；被一套人文科学所遮蔽，它忙着将“本土”构建为一个自我团结的他者。

至少，在印度的情形中，仅仅通过在文学教学的既有规范内重新安排课程或教学大纲，难以找到一条意识形态线索，来理解帝国主义计划好的认知暴力。对晚期帝国主义（那时，殖民地主体已稳固建立）来说，我们可以试作直截了当的比较：也就是，比如，一边是《达洛卫夫人》中从功能上被刻画为无知的印度，另一边是20世纪20年代印度的文学和文化生产。但是，我们无法通过文学史或文学批评，来质疑19世纪上半叶，因为，在狭隘意义上，文学史或文学批评都是由支持（或反对）殖民学科生产的公理所定义，两者都暗含在制造爱丽儿的计划中。要重新打开这一裂缝，又不陷入对失落起源的怀旧，文学批评必须转向帝国主义统治的历史档案。[43]

玛丽·厄米里（见第131页注释）认为，琼·里斯的书中专门使用了加勒比海风格的技巧，这使得对此书的读解更为丰富。我发现她对诸如“被放逐孤岛”这些细节的说明，非常具有说服力。她大胆假设，《藻海无边》的文本书写借鉴了非洲土著的奥比巫术，也运用了后者的技巧，这让我的“他者无法完全自我化”这一认识更为复杂。我只能认为这是一种标志，它标示出了想要将他者自我化的欲望的局限，这一欲望反映在里斯本人的诗歌《奥比之夜》中，最后两行是一个脚注：“爱德华·罗切斯特或雷沃斯/写于1842年春天。”[44]就如我此后要讨论的一本小说《福》中的“星期五”一样，我必须将对克里斯托芬的离去的安排，视为保卫边缘的一个举动。

玛丽·雪莱的《弗兰肯斯坦》出现在英国阶级历史演变的另一个关口。我认为，这一最初的女性主义文本仍然含义隐微，这只是因为它并没有运用女性主义个人主义的语言，我们称赞这种语言为英国文学

中高等女性主义的语言。芭芭拉·强森的简明研究，试图将这一顽抗的文本解救出来，以服务于女性主义自传。[45]相反，乔治·列文在创造性想象和关于写作本身的语境中解读《弗兰肯斯坦》。他认为，这是一本关于该小说自身写作以及关于写作自身的小说，是关于阅读的一个浪漫寓言，在此寓言中，简·爱作为没有自觉意识的批评者，与它非常相称。[46]

我计划让《弗兰肯斯坦》脱离以上批评领域，而从这章开篇所呼吁的英国文化认同这一意义，聚焦这一文本。在此焦点内，我们必须承认，尽管《弗兰肯斯坦》显然是关于社会中男性的起源和进化的故事，但它并没有为了文本的重要功能而采用帝国主义公理。

让我同时说，《弗兰肯斯坦》中的确有大量附带的帝国主义情感。但是，在此文的论证中，我想要说明的是，帝国主义的话语领域并没有为此书的叙事结构，制造出毋庸置疑的意识形态关联。在雪莱的小说中，帝国主义话语以一种奇怪的强有力方式浮现出来，后文我将探讨它出现的一刻。可是，《弗兰肯斯坦》却不是男性和女性个人主义对抗的战场，两者通过两性繁殖（家庭和女性）和社会主体制造（种族和男性）相连。在维克多·弗兰肯斯坦的实验室里，那个二元对立被破除了，这个实验室是两项任务同时进行的人造子宫，尽管实验条件从没有公开说出。弗兰肯斯坦的公开对手是造物主上帝本人，但他的真正竞争者也是能生孩子的妇女。不仅他梦到的母亲和新娘去世（这位新娘后来真的死了）与这有关，他丑陋恐怖的同性爱人“尸体”[47]的报复也与此有关，由于被剥夺了一个确定的童年，这一报复非同寻常[48]：“我小时候，没有父亲在一旁顾盼照看，也没有母亲的笑脸和亲抚为我祝福；就算有过这些事吧，我过去的全部生活已被抹掉了，成了混混沌沌的、什么也无法辨认的一片虚茫。”（F 115）是弗兰肯斯坦自己对怪物真实复仇动机的含糊错误理解，揭示出他的竞争对手是作为制造者的女性：“我创造了一个有理性的生物，因而也对他负有义务，应竭尽自己所能，保证他幸福安康。这是我的责任，但我还有比这更重要的义务，对我自己同胞的义务，我更应当把这放在心上，因为这关系到更多人的幸福或痛苦。正是出于这样的考虑，我拒绝为我的第一个造物再造出个同伴来，我这么做是对的。”（F

206）

很难不注意小说对逾矩的强调，正是对逾矩的担忧，让弗兰肯斯坦结束了自己创造未来夏娃的实验。但是，即便是在实验室中，他所制造的女性也不是一个拥有身体的尸体，而是“一个人”。她体现出来的隐喻（非）逻辑是，她在弗兰肯斯坦终止实验前已经存在，她不是等待他重新“组装”的已死之尸：“那具未完工就被我一手毁掉的造物的残骸，横七竖八地躺在地板上，我差不多真的觉得，被我肢解的，乃是个有血有肉的活人。”（F 163）

在雪莱看来，男人骄傲地视自己为灵魂的制造者，这既篡夺了上帝的位置，也（徒劳地）试图否认女性在生理上的特权。[49]事实上，如果在此沉浸于弗洛伊德式的幻想，我可以竭力主张，如果给予和拒绝给予母亲一个阴茎，是那种男性偶像崇拜，那么，给予和拒绝给予男性一个子宫，也许就是女性偶像崇拜，但是，是在不可能从心理分析上平等对待男女性的世界里。[50]男性体内的崇高子宫这一形象，当然就是他那多产的大脑，脑袋里的那个容器。

在经典心理分析的判断中，阳物崇拜的母亲只能靠有阉割焦虑的儿子而存在；而在《弗兰肯斯坦》中，子宫躁动的[51]父亲（维克多·弗兰肯斯坦拥有他的实验室——理论理性的子宫）却无法制造出一个女儿。在此，种族主义语言——被理解为社会使命的帝国主义的黑暗一面——与男性至上主义的歇斯底里结合在一起，成为（抛弃）两性繁殖而不是主体构建的习语；并受到文本的审判。男性和女性个人主义的角色因此被颠倒和错置。弗兰肯斯坦无法造出一个“女儿”，因为“说不定她会比她的同伴邪恶几万倍……［也因为］那恶魔如饥似渴想要获得异性的安慰，其直接后果之一就是后代的出世，这一来，魔鬼的种族将在地球上繁殖衍生，置人类于危如累卵的可怕境地”（F 158）。

这一特别叙事线索，也引发了对18世纪欧洲话语的彻底批判，这一话语表示社会起源于（西方基督教的）人。难道不该指出，就像卢梭在《忏悔录》里所言，弗兰肯斯坦宣称自己“生来就是日内瓦

人”（F 31）？

在这一显然是说教的文本中，雪莱的观点是，社会建设计划不应该只建立在纯粹理性、理论理性或自然科学理性的基础之上，这是她对一个功利社会的含蓄批评。为了这个目的，她在精心设计的故事的开始，描绘了三个自小的朋友，他们似乎代表了康德关于人类主体的“三部分”概念：代表了理论理性或“自然哲学”的力量的维克多·弗兰肯斯坦；代表了实践理性或“事物道德关联”的力量的亨利·克勒伐尔；以及代表了审美判断力（“诗人的爱丽儿般的创作”）的伊丽莎白·拉凡瑟，在康德看来，审美判断力是“恰当中介，它连接了自然概念王国和自由概念王国……促进了……道德感”（F 37，36；CJ 39）。

［在第一章，我试图表明，在为审美而保留的一个计划好的部分中，崇高有一个未计划好的位置，这一位置就像简·爱蜷缩的隐秘处，在结构上被抛弃，在这位置上，是对本土提供信息者的排除在外，让康德可以连接自然和自由。而在这一章中，我试图表明，玛丽·雪莱的文本试图在怪物身上突显出某种本土提供信息者。在我看来，雪莱的文本与它必然使用的哲学资源的叙事支持之间，有种无解的关系（是否因为我与解构也存在相似关系，我与弗兰肯斯坦产生了共鸣？）；询问怪物有关康德对二律背反的解答的问题，将摧毁能使系统成立的可行叙事。[52]而事实上，这一系统并不成立，这也是因为，就如康德论述表明的，男性主体一直想要单独操纵这系统。］

这“三部分构成”的主体并没有和谐运作。一个证据是，按说亨利·克勒伐尔与实践理性相连，那就应该“按计划去印度……他相信自己通晓印度的各种语言，了解印度这个社会，因此有能力切切实实地促进欧洲殖民事业和贸易的发展”，而我之前提到的一部分附带的帝国主义情感也是证据（F 151——152）。应该指出，在此所说的语言更是企业家而非传教士的语言：“他来到大学，想要全面掌握东方语言，从而为实现自己的人生抱负开辟广阔天地。他决心干一番轰轰烈烈、名垂青史的事业，将目光转向东方，因为那里大有可为，可以充分发挥他的创业精神。波斯语、阿拉伯语、梵语把他吸引住了。”（F 66——67）

维克多·弗兰肯斯坦对自然哲学有着奇怪迷恋，当然是他最有力地证明了，如果让女性和本土提供信息者进入那一封闭圈，康德的三部分主体的多重视角将无法和谐合作。弗兰肯斯坦光从自然哲学中，就创造了一个假定的人类主体。他错误地总结说：“凭着一阵热情的疯狂冲动，我造出了这个有理性的生物。”（F 206）说康德的绝对命令最容易被误解为假定命令——这一命令将只有道德意志才能领会的事物建立在认知理解的基础上，因为它将自然哲学放在实践理性的位置上，一点也不牵强。

这里需要抓紧多加一句，这样的解读并不必然是在指责夏洛蒂·勃朗特心怀帝国主义情感，同样也并不必然是在赞美玛丽·雪莱成功书写了一个康德式寓言。我最多只能说，我们可以在帝国主义的框架内，在康德的伦理一刻中，以一种有益政治的方式，读解这些文本。而这样一种方法，必须天真地预设，一种“无偏见无利益”的阅读，试图清楚呈现主流读者的利益。（当然，也可以提出其他“政治”读解——比如，那怪物是新兴工人阶级。）

《弗兰肯斯坦》的形式继承了一种多框架的既有书信体传统。在这一多框架的核心，怪物叙述了（由弗兰肯斯坦告诉罗伯特·沃尔登，后者在信里转述给他姐姐）他如何秘密地几乎学着变成了人。我们总是注意到，怪物读《失乐园》，认为它是真正的史书。但我们并不常注意到的是，他也读普鲁塔克的《希腊罗马名人传》，即“古代共和国的缔造者们的业绩”，将之与“我的保护人那种家长制生活”相比（F 123，124）。而他的教育则来自沃尔内写的《帝国的灭亡》，这本书据说是法国大革命的预示，它在法国大革命发生后、在作者用实践完善了他的理论后出版（F 113）。沃尔内的书试图描述启蒙后的普遍世俗历史，而非欧洲中心的基督教历史，这历史是从“底层”叙事者的视角出发而写成的。[53]

恶仆凯列班式的怪物接受这种（普遍世俗的）人性教育的途径，是偷听（主人）给爱丽儿式的精灵上课。这个爱丽儿式的精灵名叫莎菲，是成了基督徒的“阿拉伯人”，“说什么也不愿在土耳其生活”（F 121）。在描绘莎菲时，雪莱用了18世纪自由主义的一些套话，这些

话到今天还有许多人在用：莎菲的穆斯林爸爸是（坏的）基督教宗教偏见的受害者，但他本人诡计多端、忘恩负义，并不像莎菲的（善良的）基督教母亲那么道德高尚。尝到了人之解放的快乐后，莎菲再也不愿回家了。“土耳其”和“阿拉伯”之间的混淆在今天也有其对应。

尽管我们在此所看到的远非《简·爱》里未受审视的、隐蔽的帝国主义公理，但是，我们仍不该赞美雪莱（两位反福音人士的女儿）所制造的有时限的虔敬。对我们来说，更为有趣的是雪莱对他者的区分，她把他们分为凯列班与爱丽儿，而且，她无法使怪物等同于那些教导的恰当接受者。对我来说，这种小心翼翼地保持距离的姿态，是此书政治重要性的标记。尽管怪物“听到美洲大陆的发现。而且，当听到美洲大陆土著居民的不幸命运时，禁不住与莎菲一起泫然流涕”，但莎菲无法回应他的情感。第一眼看到他时，“她顾不上照看她的朋友［阿加莎］，转身冲出了茅屋”［F 114（楷体为笔者所标），129］。

在人物的分类上，穆斯林——基督徒的莎菲和里斯的安托万内特/伯莎同属一类。而事实上，也就像良仆克里斯托芬，《弗兰肯斯坦》中由自然哲学许可而创造的这一主体，也是离题的、未获解决的因素。这怪物内心是人、外表恐怖，不过是被挑起了报复心，这一简单看法显然不足以承载如此沉重的历史困境的负担。

事实上，曾有一刻，雪莱的弗兰肯斯坦的确试图驯服怪物，将他带入法的领域，而让他有人性。他“前去拜访镇里的治安官……简明扼要但坚决地陈述了［自己的］经历”——第一个叙述弗兰肯斯坦故事的不含偏见的版本——“各件事情发生的确切日期都交代得清清楚楚，没有偏题，也没有破口大骂……讲完之后，我对治安官说：‘我要控告的就是这样一个家伙，我请求阁下全力以赴将他捉拿归案。这是阁下作为执法官的责任。’”（F 189，190）

雪莱笔下“日内瓦治安官”的世俗声音中，有着绝对的社会合理性，提醒我们全然他者无法自我化，怪物有着“恰当”手段无法遏制的“禀性”：“我极愿效劳，”他说，“您尽管放心，我如能抓到这怪物，

一定会对他量罪论处。但我担心的是，从你描绘的他的禀性来看，他有这么大的本事，我怕权力再大，也无济于事，因此，尽管我将采取一切必要措施，你最好做好心理准备，可能要大失所望。”（F 190）

最后，在大部分读者看来很明显，人的个性差异似乎从小说中消失了。怪物、弗兰肯斯坦和沃尔登似乎成了各自的接替。弗兰肯斯坦的故事终结于死亡；而沃尔登在他作为书信作者的框架内，结束了他的故事。在他叙事的结尾，他是位自然哲学家，从弗兰肯斯坦的例子中获益良多。而在文本的结尾，怪物向他的制造者忏悔了自己的罪恶，显然是要自我了断，却被一片浮冰带走了。我们没有看见火化他的木柴堆燃烧——在文本中自我献祭并没有完成：他也无法被包含在文本内。我坚持认为，展现这种无法包含是《弗兰肯斯坦》的长项之一。根据叙事逻辑，“在远方的朦胧黑夜”（F 211）——这是小说的最后一句——他“消失”而进入一种存在的时间性，这种时间性既与个人想象的领土扩张（就如《简·爱》的开场）不一致，也不符合基督教心理传记的权威场景（如勃朗特作品的结局）。在雪莱文本的范围内，两性繁殖和社会主体制造之间的关系——“帝国主义中的女性主义”这一19世纪的有力主题——仍然大有问题，而且，它悖论性地构成了雪莱作品的力量所在。

早先，我认为，《弗兰肯斯坦》里的女性是拥有子宫的人，现在，我认为，书中一个框架性的女性，她既不离题，也没有被包含进去，或者说，尚未被包含进去。“萨维尔夫人”、“了不起的玛格丽特”、“亲爱的姐姐”是对她的称谓和血缘铭写（F 15，17，22）。尽管不是主人公，但她是小说的诱因。她是女性主体，而非女性个人主义者：她在小说中的功能无法简化：她是收信人，这些书信构成了《弗兰肯斯坦》。我已评论过，在《简·爱》开篇，读者与简一起阅读，展现了特有的阐释学。在此，在以下关键意义上，读者必须与玛格丽特·萨维尔一起读信：她必须截取接收——功能，作为接收者来读信，从而让小说存在。[54]玛格丽特·萨维尔并没有回信，以让小说封闭为一个框架。因此，框架同时又不是框架，怪物可以走“出文本”，“消失在黑夜中”。在我们阅读的寓言内，这个有着巨大缺陷的文本，让这位英国女士与无法命名的怪物的位置，都悬而未定。后殖民

读者会满意地认为，这就是对这部19世纪英国小说的很好解读。雪莱本人充分“认同”维克多·弗兰肯斯坦。[55]

雪莱的解放愿景，无法超越殖民事业的镜像情境，其中，只有主人有历史，主人和主体被锁在当下的有裂隙的镜子中，而主体的未来，尽管并不确定，但有特定的方向，要么走向主人，要么离开主人。在这一受限的愿景内，雪莱赋予怪物权利，他拒绝被限制在主人的回望中，拒绝思维中的种族隔离，可谓：“‘我并不想跟你作对……我怎样才能打动你的心肠呢？’……［他］伸出可恶的手，挡在我［弗兰肯斯坦］眼前，我用力把它们甩开了；‘我可以让你不看到你所讨厌的东西。而同时，你还是可以听见我说话。’”（F 95，96）

就像我们看到的，他要的（虽然并没被准许）是一个有性别的未来，一个殖民的女性主体。

现在我想把这一点说得更深些，做一个比照。作为后殖民作者，作为历史事实上并没有制造出来的殖民女性主体的后裔，我的任务不能只停留在《弗兰肯斯坦》如此有力地展现的主人——奴隶镜像的封闭圈内。因而我转向玛哈丝维塔·黛维的《翼龙》，来衡量以下两者之间的一些差异：一边是对以下情境的充满同情与支持的殖民展现：拒绝为了怪物般的殖民地主体，对镜像交流的抑制；另一边是对建构的后殖民表现，就是建构新民族的构成性主体：将它们建构为属民而不是，常常通过重新命名殖民地主体，而建构为公民。[56]在此过程中，本土提供信息者进入了前一章最后一部分所描绘的当代语境。

黛维聚焦于印度的所谓土著或原住民（以及之前不能触及的印度最低阶层），在最近一次统计中，这些人有8000万，但在殖民及后殖民研究中基本未受重视。[57]这些人可分为三百余个族群，大部分有其独有语言，可分为四大语言群。我多次公开说，为了将属民置于霸权之下——给他们后殖民国家公民的身份，构成性的主体身份——黛维所参与的运动，将一种结构上的统一，强加在这一巨大群体上。这是对启蒙的错误——使用[58]，而非多元的认同主义。

在《翼龙》后记中，黛维凸显了对土著整体的这种滥用（或用词

不当——没有一个词可以照字面意义指称“原始印度民族”或“ādim bhāratiya jāti”概念）精神：“［此书中，没有任何名称——如‘Madhya Pradesh’（中央省）或‘Nagesia’（纳格斯阿村）——照字面意义运用。在此，‘Madhya Pradesh’指印度，而‘Nagesia’村指整个部落社会。我有意地将南亚不同部落和族群的规矩和习俗，与‘祖先灵魂也就是我的灵魂’这一观念融合起来。我不过想通过翼龙神话，试图表达我基于经验对印度土著社会的看法。］——玛哈丝维塔·黛维。”[59]

在《追忆似水年华》结尾，普鲁斯特冗长地描绘了他面前的任务，那就是创作我们刚读完的多卷本大部头。黛维的姿态也属于这一主题。读完整部中篇小说后，作者告诉我们，故事中的唯一权威是修辞。她交给我们一份礼物，是一个小巧但关键的无解，故事的真实值被作为添写放在方括号内，“写作的严格体系，将陈述控制在学科内，这一学科是关于被严密监控的标记的学问”。[60]这一真相并不精确。我们无法只靠阅读文学文本，或已做必要修正，社会历史文献，来“了解”属民。“就是说，的确有法，但法未必公正。”[61]有责任读书，但书本知识不是责任。

在此，本土提供信息者并非用词不当，相反是最滋养人类学的人。小说结尾告诉我们，作者将不是一个人。在故事本身内，至少有两个强大的人物，无法被挪入本土提供信息者的视角。他们无法被挪入，一部分原因在于这一主题：是原住民在抵制发展（在我读解马克思的裂隙中有所暗示）。最极端的例子是香卡，他原本很容易成为可信的本土提供信息者，但他对这种可能性却毫无兴趣：“‘我不懂你的意思。但我极其谦卑地对你说，你什么也为我们做不了。一旦你进入我们的生活，我们就变得不洁。我们不要修路，不要救济金——你要怎样补偿那个民族消失了的土地、家园、墓地？’香卡走上前来，说，‘你能离开得远远的吗？非常远？非常，非常远？’”（IM 120）

黛维用她贫乏的知识、愤怒与爱的绝望，展现了后殖民国家的运作。[62]有被镇压的持异议的激进分子，有寻求公开选举的民族政府，有不分善恶的机构官僚，对这些国家官员属民来说，民主的所谓

启蒙原则有违直觉。然后是后殖民性的最糟糕的副产品，就是那类印度人，他口口声声发展有理，以此剥削部落、摧毁他们的生活体系。反抗他的是少数尽责而有理解力的政府工作者，他们通过官方的暗中破坏活动和小的妥协这一套系统来运作。其中心人物是记者普伦·萨海。（黛维本人除了是一名生态——健康——教养的行动分子和小说作家，也是不知疲倦的干预性记者。我一直小心翼翼不去指责作家。赞誉有加则不在此限。）

黛维微妙地在国内社会的性别——解放框架内，叙述普伦的私人生活，他属于大都市和城市的中低阶层，这一点值得单独讨论。在小说中，普伦离开了这一架构的场景，翻越帕沙山，来到帕沙村，这是一片发展中的土著地区。（普伦的这种“脱离框架”，也是一种“去限制”。）他旅行的收获，就是为他的盟友哈里希兰写的报道，而这正是黛维本人曾写过的有条有理的报道。除此之外，我们没有看见他将为报纸写的更为公开的报道。这也是一份并未发出的报道，但在以下意义上，可以说“发出了”：我们可以在小说的文学空间内读到它，这些来自山区的小品文，挑战了解殖国家的每一个宣言。

就像《弗兰肯斯坦》里的怪物，普伦也走到了故事的叙事之外，但是他却进入了后殖民新民族国家内的行动：“一辆卡车过来。普伦扬了扬手，上了车。”

到目前为止，我概括了这样一个故事：它说的是新民族中的属民自由。但是这个故事也只是个框架。在我继续揭露故事的奇特核心之前，让我提醒读者，普伦的女性朋友萨拉瓦提，这位印度本土世袭阶层中自我“解放”的非精英女性，以及其他那些尽职尽责的工人的妻子，都在这一框架之外的框架之内等待。对属民的自由以及甚至是本土中层女性（自我）解放的叙事，无法继续。[63]

故事的核心因此是：这是一个关于葬礼的故事，通过这一葬礼，普伦这位干预性记者，开始承担属民的责任，这责任与权利争取并不一致（两者是渐进的、不对称的、无解的、脱离话语的、延异的）。一个原住民孩子在洞穴墙壁上画了一幅翼龙图。普伦和一位“好心”的

政府官员不允许将这幅画公之于众。再次没有本土提供信息者。因为无意中成功“预言”了降雨，普伦被记入了族群一直在记载的历史中。他看见了翼龙。或者说，也许翼龙以精灵的特殊有形性，向他现了身。[64]

如果无名怪物（没有历史）与维克多·弗兰肯斯坦之间的交易，最终是对被阻止镜像的徒劳拒绝，那么，将土著与非土著团结在一起的翼龙（史前）和“民族”历史之间的凝视这一情境，某种程度上有所不同。这里不可能有镜像；在文本空间内——这一空间从修辞上与反事实的葬礼脱离，土著和非土著必须齐心协力。以下是翼龙顾盼（也许是看着普伦）时，普伦的话：

> 你的翅膀合拢着，没法动，我不想碰你，你在我的智慧、理性和情感之外，谁可以把手放在中生代第三阶段末和新生代地质年代初的轴向力矩上？……它的眼睛想告诉普伦什么？……眼神间没有交流。只有朦胧的等待，没有尽头。它想告诉我们：我们是因不可避免的自然地质进化而灭绝。你们也面临危险。核爆炸、战争，或弱肉强食的侵略进攻会让你们也灭绝……想想你们是要前进还是后退……一味滥用人造物质残害了自然后，最终你们能在土里种什么？……阴郁而无眼睑的眼睛仍然毫无反应。（IM 156——157）

对现代印度人来说，从经验上来讲，翼龙不可能存在。而对现代印度原住民来说，翼龙也许是祖先的灵魂，就像作者想象的那样，而作者将自己的签名放在了框架之外。[65]小说并没有在真相和准确的语域之间作出判断，而只是在不同的空间里呈现它们。这不是科幻小说。翼龙不是象征。

翼龙死了。那个男孩香卡因惊吓而失声，他不再与人交流，而成为翼龙“保护者”、它的“祭司”。他把翼龙埋在河流旁的地洞中，洞窟四壁满是辉煌的“未被发现”的洞穴壁画，也许是古代留下的，也许出自当代人之手。在文本中，原住民并没有被当作博物馆的展品收藏。香卡允许普伦跟着他。葬礼本身与当代原住民做法不同。香卡说，现在，他们像印度人那样先火化。“我们埋了骨灰，得到一个石碑。我听说过去我们是埋葬尸体的。”当然，这一记忆是一个被想象出来的

认同的想象，是小说的虚构。这一哀悼不是人类学的，而是伦理——政治的。（普伦的人类学研究，把本土提供信息者说的话转换成现代人能理解的语言，这虽然有用，但对这些事件来说并不合适。）

普伦是印度世袭等级，在如今以印度人为主体的土地上，他是个遥远的陌生人，但他赢得了权利去帮助埋葬前土著文明，当这一文明被想象为一个修辞空间内种族和记者方面抵抗发展的各自计划——对彼此来说，它们都是无解的，都是困境所在——的统一时，它本身就是用词不当。这一修辞空间在文本上与框架叙事分离，后者也可能就是中心叙事。

葬礼开始都会有一段悼词，但小说中，这一虚幻的挽歌被放在了叙事的结尾，就在普伦跳上卡车和作者签名的后记之前。挽歌的主体，被悬置在记者——小说人物和作者——形象之间：

> 普伦吃惊地发现，自己心里充满了对帕沙的爱，也许他再也无法做一个生命的冷淡观众了。翼龙的眼睛。香卡的眼睛。哦，古老的文明，印度文明的创始和基础，哦，最初的持续的文明，我们真的被打败了。一片大陆！我们尚未发现它，就已经摧毁了它，就像我们摧毁原始森林、水源、生物和人类一样。一辆卡车过来。普伦扬了扬手，上了车。（IM 196）

我认为（尽管这种看法受到强烈的批评异议），《藻海无边》必然受限于欧洲小说的范围。《翼龙》也是如此。就像里斯调用奥比巫术一样，它也调用了一种土著的叙事性。我们毫无选择，只能让文学想象充满了混杂。但是，作为批评家，如果我们希望重新开始探讨帝国主义在认识论上的断裂，而不用屈从于对失落起源的怀旧情绪，那么，我们必须转向帝国主义统治的档案。在这章中，我没有这么做。但在下一章中，通过对“档案”适度而非专业的“解读”，我试图在欧洲小说传统之外，扩充《藻海无边》里最有力的一个暗示：可以这么阐释《简·爱》——它编排与展现了伯莎·梅森如何作为一个“贤妻”而自我牺牲。如果我们对以下历史没有足够了解，那么这一暗示的力量就并不明朗：英国驻印度殖民当局曾从法律上操纵寡妇殉葬。在此意义上，也许可以认为，我下一章的努力是在文化研究一个不那么受限的

实践方向跨出的一步。

是依靠这样的举动，而不仅仅是依靠决定赞美女性，女性主义批评才能是改变学科的一种力量。但是，要这么做，就必须承认它和它在其中寻找空间的制度有着共谋关系。慢慢努力也许可以使这一关系从对立转变为批判。

让我用一种理论的和历史的方法，形容一下这种共谋里的某个区域：

有限使用批判或抵抗方法，也许会让我们发现，真理假说[66]的基础不过是种比喻。在学院派女性主义的例子中，我们发现，要把白人特权男性当作普遍人性的规范，也不过是有政治利益的建构。这是一个比喻，却将自身定为真理，声称女性或种族上的他者，不过是那个关于人的真理的喻说，而且，他们必须被理解为不同（不——等同），但又与之参照。只要去做出这一发现，即便是最“本质主义的”女性主义或种族分析，也就是在进行一种比喻性的解构。但是，因为它建构了这一发现的真相，它也开始表现出一些问题，而这些问题内在于认识论的生产机制中，换言之，就是对任何“真理”的生产中。依此逻辑，各种女性主义理论和实践必须考虑这一可能性：就像其他话语实践一样，它们由它们产物的领域所标示和组成，而这一领域又是它们建构的。如果我这里所说的，似乎大多既可以应用到帝国主义学科实践的一般运作上，也可以运用到女性主义上，那是因为我希望指出，不承认两者之间的关联是危险的。

（这些问题——“真理”只能靠策略性排除，靠宣布共谋是对立，靠否认随机的可能性，靠宣称暂时的起源或出发点是其基础这一切来支持——是解构关注的实质问题。洞察真理假说的比喻本质，其代价就是真话诉说也有其盲点。）[67]

总的来说，我的历史告诫是，社会关系和大都市制度内的女性主义，与19世纪欧洲向上层流动的资产阶级文化政治中的争取个人主义有点关系。因此，即便我们女性主义批评家发现了男性至上主义真理假说的比喻错误，即宣称有所谓的普遍性或学院客观性，我们也撒谎

说，我们建构了一个关于全球姐妹情谊的真理，其中，迷惑人心的模式依然是男女辩手搭档，他们的性别可以被一般化或普遍化，是欧洲辩论中的主辩。为了声称两性有差异（这一声称制造了差异），全球姐妹情谊必须接受这一表达，即便受到质疑的姐妹是亚洲人、非洲人、阿拉伯人。[68]或者，我们中的一些人已然这么想。在如今人们心怀必胜信念的全球化氛围中，“发展中的女性”这一古老的口号，被欣然改为“性别与发展”，而世界银行的宣传册上，一位头戴安全帽的白人女性，在为穿着民族服装的、微笑着的阿拉伯女性指路，这样的乌托邦被交付给将要到来的未来。

二

我将试图通过解读以下三个男性至上主义的文本，来进一步强化我的大致观点：波德莱尔的《天鹅》、吉卜林的《征服者威廉》和东印度公司董事会秘密会议上提交的一份讨论文件。前两者——一首精妙的抒情诗和对帝国主义情感的一个经典“通俗”叙事——都向我们提供了一面镜子，镜照我们如何行使某种帝国主义意识形态结构，即便我们是在解构赞美女性的男性至上主义的比喻错误。而第三个文本不过是几分钟会议，却显示了那些结构和种族主义的一些拙劣预设之间的关联。

波德莱尔这首令人印象深刻的诗歌如此开头：“Andromaque，je pense à vous”（安德洛玛刻，我在想着你）。诗人将关于都市风景记忆的“真理”，转变成文学史的寓言性比喻，暗指他那强烈的忧郁。其中那位妇女安德洛玛刻皇后，就是诗人的对象，不仅通过霸气十足的“我在想着你”，被带入文本存在而进行展示；不仅被赞美为荷马笔下的善良女英雄，另一边是做了错事的海伦；不仅被用来建立欧洲诗歌兄弟情谊的经典连续性——从荷马到维吉尔和拉辛，一直到现在的波德莱尔，都有赞美女性的传统；而且，也通过小心翼翼地援引一位哀悼丈夫的妇女，而被利用。[69]似乎这还不够，标题中大胆显眼的双关［法语中的“cygne”（天鹅）和“signe”（符号）读音相同］从一开始就赋予她符号而非主体的地位。但是这种倾空——按语音中心主

义的惯例，符号意味着本身之外的东西，而人是自我无限接近的，甚至是自我等同的——伴随着通常的夸张赞美姿态。在“真正”的天鹅出现之前，它作为符号的比喻表达法并不确定，这恰是因为“cygne”一词恰巧——实际上或字面上——意指“天鹅”。就好像因为安德洛玛刻成为了诗人威力的符号，她不仅仅是天鹅本身了。现在看来可能是：在波德莱尔的诗歌世界里，比起人物地位，符号地位并不必然在本体论上更为不恰当，或实际是，在《天鹅》中，人之为人也许并不是依照日常语音中心主义的法则——超过任何纯粹符号系统的声音——意识的特权——来运作。[70]然而，就像我在别处说过的，不管我们如何偏离语音中心主义，也不管语音中心主义如何受到批评，作为控制主体而运作的诗人和作为符号而被操纵的女性之间的本体差异不会消失。[71]

一旦承认这一点，我们就可以注意到，在诗歌的句法和隐喻逻辑中安德洛玛刻的力量。靠着“jadis”（曾经）的力量，对真实城市的记忆（以简单的报道叙述），被置于神话人物安德洛玛刻倒影的魔咒下（由她本人的悲伤换喻性地表达），她的身影倒映在她自己泪水形成的虚幻河流中（在四个阶段中表现），这一记忆被策略性地重复：

Ce petit fleuve

pauvre et triste miroir ou jadis resplendit

L’immense majesté de vos douleurs de veuve

（那细长的小溪，

是你的可悲镜子，曾经闪亮

映照你寡妇之悲庄严无比）[72]

（1——3；斜体为笔者所标）以及，“Là s’étalait jadis une ménagerie”（就在那里曾经有过一个动物园；1.13，斜体为笔者所标）。如果每一次读诗的时候，安德洛玛刻都因诗人的念想而总是在场，那么真正的天鹅——它在咒语般的“曾经”之后被引入诗歌——则由绝对的过去所控制，这一过去比英语过去时态还要强烈：“je

vis”（我曾看见，1.14）。

因此，安德洛玛刻是天鹅意象得以出现的条件。但是，她也是其结果，因为当诗人通过她的血缘铭写来限定她时，他用“vil bétail”一词（卑劣的牲畜；这个词有“牲畜繁殖”的含义，这也与以下行为——让安德洛玛刻成为滋养波德莱尔记忆的前因后果——产生了有趣关联），在换喻意义上将她与天鹅作了对比。在伟大传统中，刻画了安德洛玛刻这一作为皇后的女性的困境，与此不同，对诗人困境的描写，并没有在修辞上在前因和后果的位置之间来回。第29到第33诗行（“Paris change...une image m’opprime”——巴黎变了……压在我心上的形象）自成一体。事实上，我们不能肯定是什么形象压在诗人心上；他保守着秘密。这里，诗人的“自我”被密封起来，是读者的他者。下一诗段第一句带着一种微妙的并列姿态：“Je pense à mon grand cygne”（我想到了我的大天鹅；1.34）。这一姿态当然引诱读者认为那形象就是天鹅的形象。但是，难道这一着迷的、抑郁的、忧愁的言说者，不是应该可能转向一种亲切的记忆，以逃脱这一形象对他的压制吗？当然，T.S.艾略特会声称，在以下问题上，他与波德莱尔有着一种亲缘关系：“逃离人格，以进入一种媒介……在此媒介内，印象和经验以特别的、令人意想不到的方式结合。”[73]既然并列比修辞问题更能展现这种非直接性，那么，我们可以期望这首诗精心构造的句法，可以为这种非直接性提供栖身之处。

由此，我要指出的是，安德洛玛刻作为滋养的作用者，不管对她的镜像操纵机理为何，在《天鹅》中，诗人——言说者在句法上保留了一个坚固堡垒，在修辞上保留了一个谜样的“主体性”。

在诗歌的结尾，“penser à”（我想起）中的“à”，似乎改变了功能，成为向拥挤的寂寞人群献呈的“给”（to），直到最后，文本似乎消失在“bien d’autres encore”（以及其他许多人）的模糊矛盾中。尽管此刻安德洛玛刻并没有出现，她对诗歌生产的单一控制（作为由诗人的呼语[74]构成的记忆——符号），通过对比的力量，被再次肯定。在对象并非一人的呼语中，她仍然是唯一的“你”：“我在想着你。”对这位强大女性的暗喻，似乎使诗人的自我解构得以成为可

能。

这一解读框架不仅展示了男性的力量，甚至展示了男性的自毁，它通过对女性的比喻而进行。当我们学习用这种方式来读解同性爱欲的伟大传统时，我们当然应该认为这是我们教育中的重要时刻。[75]西北欧模式的女性主义文学批评，它的两个最无可非议的重要活动是：一，将女性主体性理论化；二，恢复女性为考察的对象；对此，以上读解也许并非无关紧要的补充。然而，熟悉这样一种对男性至上主义的比喻性解构，其代价是对文本中的其他女性视而不见。

诗歌结尾引入一系列无名人，其中，一位无名女性在泥泞中踯躅，能辨别她的只有肤色，由她的种族而得的可笑名字：“Je pense à la négresse”（我想到了女黑人；1.42）。在此，念想的对象显然是第三人称。事实上，这一模糊人物和她的固执的、憔悴的眼睛，几乎被“中立化”或“去人格化”了。（相反，“自然的”[76]天鹅像奥维德诗里的人一样望向天空，它可以被视为“人格化”了。）女黑人并非指号过程[77]的形象，而是德·曼所谓的“无目的列举”的“结巴、踯躅”（她在诗中的唯一被命名的动作）的形象[78]。天鹅却被赋予言说的才能。诗人听到他说，“Eau，quand donc pleuvras-tu?quand tonneras-tu，foudre?”（哦，雨啊，你几时落下？几时雷劈？11.23——24）这位妇女是无声的。安德洛玛刻开始了这首诗歌，并侵占了第二部分的前半部分，通过再次称呼她的名字，通过维吉尔的交错回声、指定她为赫克托尔的寡妻、赫来奴的妻子，波德莱尔结束了这一部分。安德洛玛刻的地理并不仅仅隐含在她的历史中。首先，在一个暗喻性的性别——转换中，安德洛玛刻用她的泪水造就的那条虚幻的河流西摩依河，滋养了他对巴黎这一变化之城的复杂制图的记忆，而巴黎本身又被荷马英雄的名字难以置信地遮蔽了：“Ce Simois menteur qui par vos pleurs grandit，/ A fécondé ma mémoire fertile”（这流淌的小河出自你的泪汁，突然间灌溉我肥沃的记忆；11.4——5）。男性与女性间有着迷宫似的特征和交流，与此相对，并置着女黑人空间的无限的模糊性，而这空间只用了三个词来铭刻：“la superbe Afrique”（壮丽的非洲；1.44）。

事实上，如果安德洛玛刻是标题形象（天鹅）出现的前提，这一前提被过于详细地指定，那么，女黑人的唯一可能功能，就是标示出这一指定性在诗歌结尾时消解的模糊一刻。波德莱尔并没有通过文本来展现她的“未被——包含”（里斯和雪莱就是这么对待克里斯托芬和弗兰肯斯坦的），相反，诗人把她包含在内，以带出作为诗歌后裔的“许多其他人”。

让我们在文本从隐含读者走向隐含接受者的途中，用激活本土提供信息者的方式，中途截取文本，以此回想一下这样的解读观念：先是拒绝接受欧洲目的论传统所认可的自传；接着是以主流调查者或田野工作考察者为中介写下的“自传”，它们被用做人类学及种族语言学这些“科学”的“客观证据”；然后再是在“口述史”中，对这个他者的奇怪的“被客体化的”主体定位，它被例外化的“证词”政治化了。

就如我已经指出的，这样一种读解是一个“错误”，对文本来说并不恰当。但是，解构方法表明，每一种读解都可能寄生在文本上而造成一种突变。在此，我“为了解读”而使用解构的资源，以形成一种与读解情境相称的策略（而不是理论），这一策略也许可以引向对帝国主义的文学批判，尽管正因为它被包含在书内，导致了它被抹杀，或被中立化为仅仅是一种策略。在某种意义上，这样一种读解也许会成为其自身批判的猎物。

如果要形成这样一种视角，从中关注对女黑人的命名，那么，我们会发现一个奇怪的故事。她当然也许“是”波德莱尔的著名欧非混血情妇珍妮·杜瓦。但是，也有另一个文本线索。《天鹅》第41到第44诗行，引用了波德莱尔的另一首诗歌《给一位马拉巴尔姑娘》（“A Une malabaraise”）中的两行：[79]“L’oeil pensif，et suivant，dans nos sales brouillard，/ Des cocotiers absents les fantômes épars”（沉思的眼睛，在我们肮脏的浓雾中寻求，缺席棕榈树的逝魂；11.27——28）。《天鹅》中女黑人的“原型”，是对《给一位马拉巴尔姑娘》中主人公“原型”在文本上的重写，她是波德莱尔分别在毛里求斯和留尼汪岛遇到的两位女性中的一位。谁是这些“马拉巴尔姑娘”？马拉巴尔在印度西南海岸的最南端。而毛里求斯岛和留尼汪

岛是法国和英国军事占领的殖民区，当地有大量印度后裔，这是英国输入印度劳工的结果。这些人并不必然，甚至主要不是来自马拉巴尔海岸。对他们的命名，就像“美洲印度人”或“土耳其火鸡”，是霸权的错误分类的产物。在波德莱尔创作的时代，法国殖民者对待这些不幸的人们如此残酷无情，英国帝国主义政府最终禁止再从印度移民劳工（1882年）。这一面目模糊的女性——在两个殖民地遇到的随便哪一位——被白人的惯例错误命名，波德莱尔为了诗歌的需求，改变她、将她错放在一般化为“非洲”的一个想象出来的本土位置上。文学史重新发现了她，认为她是因阶层流动而迁徙来的欧化了的穆拉托[80]女性移民。在此，就好像是对莎菲/弗兰肯斯坦的展现一样，安托万内特/克里斯托芬被放在了在文本的秘密边缘。[81]

新批评原则不允许将这种“外部的/无关的”考虑引入诗歌解读。读者会想起我在本书第73页，曾召唤解构方法来探讨文本的“生命”。在这本书中，我带着克制使用这种方法——之前是解读马克思，这里是解读波德莱尔。在此我应该指出，与心理传记批评不同，解构性读解并不给予文本的生命特权，认为它是必须的考察对象。文本只有部分被以其他方式、在其他地方阅读和书写。[82]在此，我就试图解读文本那部分里的一小点，来表明，尽管波德莱尔将自己铭写为欧洲诗歌传统里的一位诗人，对那一传统的特征持一丝不苟的态度，但是他将自己设定为女黑人的爱慕者这种铭写，却只能靠诗歌范围之外的臆测来解释。这种揭示看上去与文本的固有功能并不相干。而且，它们深陷在淡漠的泥沼中，这种淡漠即惯常认可的对种族身份的毫不在意，根本无视以下显见的“事实”：所有的身份都是混杂的、无法简化的，都不可避免地由表述行为的表现所构成。[83]我进一步认为，如果我们辨认出第一种情况中支配关系的基本轮廓，但却忽视第二种情况中的“排除在外”，我们就部分是波德莱尔的共谋。

事实上，至少有三种方法忽视对“女黑人”的铭写。首先，就像我班上一个美国女学生，她宣称说，也许波德莱尔意在关注她的困境，她被驱逐流放，失去了历史或地理的标记。如果不去留心形成本土提供信息者的视角，这样一种宣称就只能不幸流于丽莎·贾汀所谓的“从一些表面保守的写作中发现隐蔽的激进信息”。[84]第二种忽视女黑人

的方法，是介绍珍妮·杜瓦或难以描述的马拉巴尔海岸的详细信息，却没有关注到诗歌中展示女黑人的方式。第三种也是最让我困惑的一种忽视方法，就是像爱德华·艾赫恩已经那么做的一样，暗示女黑人在某种程度上是波德莱尔的黑暗分身。[85]我们当然会想到简和伯莎。这些读解，在解构一个错误的同时，本身上演了一个谎言。

教授西北欧文学的具有多国读写能力的学者，并不用取道很远就可以找到研究的材料。波德莱尔、吉卜林和东印度公司会议记录被放到一起，也是种偶然。我之所以在波德莱尔的诗歌中发现了这一丑闻，是因为我教授一门在实践批评中结合理论和历史的课程，我想在课堂上讨论瓦尔特·本雅明曾谈论过的一位作者：对“［欧洲］革命时代”的各种反应都不能被绕过。吉卜林的故事，则是我从一位激进南非白人朋友借给我的一卷书里读到的，因为我跟他说我迫切需要一本床头读物。一个南非人给一个印度人一本企鹅版《英文短篇小说》，让这本书帮助她进入梦乡，其中是不是有某种历史反讽？我在伦敦的印度事务图书馆“寻找什么别的东西”的时候，发现了东印度公司的会议记录。带着解构的细心，寻找着共谋——在这共谋中，觉得只存在着对抗的喜悦，这种细心使得这随意的三个文本被集中到一起，造成一种令人困扰的双重标准，这种双重标准在学院女性主义批评的保护下运作。运动中的当下——以及以其他方式在其他地方写成的文本——的确变成了文化政治研究学者的无尽田野工作。如果成功的殖民地主体——他（她）与本土提供信息者相连但不相等——他本人（或事实上，她本人）是一个“狂热的人类学家”，并在他（她）获得“文明能力”时，成功变成他（她）所强加的研究对象的一个模拟物［模仿的（女）人］，那么，为了抵制对全球混杂的单纯赞美，后殖民主体必须利用那种野蛮训练，并更为精心地将欧美国家的遗产变成人类学知识。

吉卜林在19世纪80年代写作，并尝试在他的短篇小说《征服者威廉》里，创造某类新女性；在这种尝试中，他却泄露出一种仁慈的男性至上主义[86]的大部分缺点。威廉是女主人公的名字。通过狡猾暗示她俘获男主人公的心，可以与诺曼征服英国相提并论，吉卜林是在制造对“个人即政治”的戏仿吗？我们无法知道。不过，如果在沉思这

一问题的过程中，我们忽略了在罗曼史的掩盖下，对印度的征服被抹杀，并被重新铭写为历史上恰当的事件，而非任何事实上可谓的“征服”，那么，我们就再次在应用“黑暗分身”标准。

吉卜林的新女性显然并不美丽。“她的脸惨白如枯骨，前额中间那个晶亮的伤疤，有一个先令那么大——这是德里之痛的标记。”[87]她做着最不女性化的事情：1876年到1878年马德拉斯大饥荒期间，她和男人一起，乘坐破旧的火车，穿越可怕的印度到处旅行，去照料贫穷的野蛮印度人。吉卜林毫无疑问是在讽刺（在某种程度上再次是狡猾的，但那是他的惯用语气）在殖民地到处乱跑的英国女人。不过，为了弥补这一点，他对待“威廉”相当不同，他让她几乎成了男人。她“比任何时候都看起来像个男孩”（WC　229），而她的兄弟也承认“她跟男人一样聪明，真讨厌”（WC　235）。但是，最后，吉卜林表示，女人终是女人，她是通过爱来征服人。“和一些事情太多、几乎没时间去做的男人生活在一起，教会她行事低调、自立自强。”（WC　236）而且，她培养了一个真正的“属于男人的女人”的恰当情感：“那［嘲笑姑娘］可不同……她只是个姑娘，不过是走起路来像只鹌鹑。真的是。但是嘲笑男人就不行了。”（WC 257）

吉卜林并没有微妙地书写两性差异。我再指出一个细节，表明这一功能在他文本中发挥的作用。为了创造一种“不同”的罗曼史，吉卜林赋予他的主人公一些温柔的、“女性的”气质。当他教她怎么给山羊挤奶，来喂养饥饿的印度婴儿时，两位主人公彼此相爱了。但是，这一可能的女性气质，被一个固有的客观关联——这关联出自有《圣经》内涵的经典牧歌——给预先阻止了：“等在帐篷门边，她看见了一个年轻的男人，他像帕里斯那样俊美，像笼罩着金色尘土的神，慢慢地走在他的牧群前面，他膝边，小小的、赤裸的丘比特们奔跑着。”（WC　249）[88]在我们把这段描写只看做是维多利亚时代的庸俗——一些评论却觉得这一段写得很好——而扔在一边之前，应该注意到，这是故事中代行父母权的帝国主义的象征。[89]后面几页，作者费心使这一点更为清晰：“她第二十次梦见了这个笼罩着金色尘土的神，醒来后精神百倍，又去喂养那些令人作呕的黑人孩子。”（WC 261；“吉卜林对孩子的态度，带着特殊的亲切和同情”）[90]无论如

何，两人的爱情不断滋长，在小说结尾，圣诞节那天，“向斯科特走近的……是喜极而泣的威廉”，正是那时候，俱乐部里的一些男人唱起：“我带来欢欣的潮水/涌向你和全人类。”（WC 274）这是帝国主义的陈词滥调之一：殖民地的安定——科威特的解放？——是这些欢欣潮水的一部分。

故事里有许多自觉的“当地色彩”。由此，初看来，对波德莱尔的那种抱怨，即认为他拒绝给女黑人特有名字和特定空间，无法被包含在此。而且，说吉卜林是“印度生活”的记录者，当然也没有错。因此，让我们稍微探讨一下吉卜林详细描绘印度的技巧。

文本一开始就是“那正式宣布了没有？”，接着叙事逻辑花了很大力气，来回答这个问题。事实上，《征服者威廉》的叙事力量的第一个举动，似乎就是例证对这一问题的肯定回答如何形成。慢慢地，读者意识到，问题中的“那”是精确的说明性的实词“饥荒”，而对这最初发问的肯定回答，在仁慈的帝国主义内被编码：“《饥荒法》的实施”（WC 223）——那被激怒然而却充满英雄主义的英国，照顾着无能的、非理性的、孩子气的南印度。南部印度种族众多，地理风貌多种多样，而这一全景由单一醒目标题“饥荒”宣布，并与它并置在一起。

叙述“饥荒”——南印度的特定性——的目的是工具性的。当饥荒被用来促进两个人类（也就是说，英国的）角色之间的爱情时，这一标题被消解了，宣布被拆解：“这样，爱在大白天在帐篷内奔涌，那时，人们捡拾爱的碎片，将它们整整齐齐放在八省饥荒区之外。”（WC 204）[91]

故事情节回到西北印度，它在那里开始。在此是对那一情节的阐释：“家乡的大部分公开名字都很好听。温巴拉、卢迪亚纳、菲劳尔、贾朗达尔，它们就像婚礼上的钟声在她耳边回响，威廉为所有这些陌生人和外人——访客、游客以及那些刚被派来为这个国家服务的人——都感到深深的、真诚的歉意。”（WC 273）

这些洪亮的地名都在印度西北部旁遮普邦。我们把马德拉斯留在

了身后，就像我们把“饥荒”留在身后一样。“家乡”和“外地”这个提法，根本不是对印度的说明，相反，却意味着印度的消失——如果印度是印度人的居住地的话。对威廉和斯科特去北方的“回家之旅”的描绘，让人产生这样的鲜明印象：北方更加英国——这里印度退居一旁。我上面所引这些地名就是这么被介绍的：

> 宝塔和棕榈树的南方，满是印度人的南方，终于再见了。这里是她熟悉的土地，在她面前，是她理解的美好生活，身边是自己人，跟她同一等级，有着同样的思想。几乎每一站都有这样的人上车——来过圣诞节的男人和女人，带着球拍、猎狐犬和马鞍……斯科特会不时踱到威廉的窗边，喃喃道：“太好了，不是吗？”而威廉会快乐地叹口气：“太好了，真的。”（WC 272）

因此，这些名字的魔咒，根本不是将地点组合在一起，而恰是以下两者的结合：一边是对其特定性的抹杀，一边是可谓侵犯的占有。早先它还以一种和善的方式展开，那时，男主人公穿上了晚装：“斯科特悠闲地走进他的房间，换上这个国家的当季晚装；从头到脚裹在没有一点污迹的白色亚麻中，腰间围着宽宽的丝腰带。”（WC 225；楷体为笔者所标）“这个国家的当季晚装”缝合了自然和文化，并恰当地铭写了自然。因此，“家乡”与“外地”成为区别印度的旧英国人和新英国人的词。“旁遮普人”和“马德拉斯人”两词一直用来指在印度那些地方“服务”的英国人。而“本土人”（native）一词——它应该指“本地人”（autocthonous），却悖论性地被重新编码为未个体化的“类似——人”，没有资格成为真正的居民。[92]

吉卜林在他的文本中使用了许多印度斯坦的词语，不过是洋泾浜印度斯坦语，对本地人来说这是野蛮人的语言，完全没有句法关联，总是不贴切，也几乎总是不正确。但吉卜林的叙事却认可这种用法，把它确定为“正确的”，当然也没有译成英语。这是英国洋泾浜，起因是他们觉得印度斯坦语是仆人的语言，不值得主人去“正确”掌握；这就是从文本上被确定为“正确的”语言版本。[93]相反，小说里印度仆人说的印度斯坦语，却被费力译为古朴拗口的英语。如果仆人偶尔突然使用英语，他的口音就会被嘲笑。让我们称这一套行为——事实上是将语言看成从属的标记——为“作为侵犯的翻译”。也让我们将此与对

翻译本身的讨论中那高雅的欧洲因素相比。

论及将希腊文译成德文，本雅明这么说道："翻译不能意似……相反，它必须以自己的语言，根据原文的表意方式，谦和地、详细地形成表述，使得两种语言都可以辨识为一种更大语言的破碎部分。"这一段话从逻辑上认定，译者翻译的原文，从结构上来说是权威的语言，而非从属的语言。德·曼就此评论道："总是逐字翻译的'信'，又如何能做到同时也是'达'？只有揭示出原文的不稳定性，将那种不稳定性揭露为比喻和意义之间的语言张力，它才能做到'达'。纯粹语言也许更存在于译文而非原文中，但是是以比喻的模式。"[94]

这一关于翻译的高雅话语，其遥远模式是欧洲文艺复兴，当时，对古代文本的大量翻译，帮助形成了主流欧洲文化的自我表达。（在18和19世纪，德国文化并未参与文艺复兴的自我表达，这使得德国对翻译问题的思考有其特色。）然而，当帝国主义暴力跨骑在一个臣服的语言之上时，翻译也可以变成某类侵犯。从欧洲文艺复兴中推导出的以比喻造就通达的论证，并不能直接应用到吉卜林文本中的侵犯式翻译上。[95]

就像他们并没有否认所有语言都是混杂的，无法简化。当玛哈丝维塔建构了一种独特的东印度下层混杂语言，巧妙地运用它来对照孟加拉梵语时，她运用这一技巧的政治与吉卜林的截然不同。

我已经说过，从比喻上解构男性至上主义，并没有让我们免于上演帝国主义的谎言。让我们在那框架中看一下阿诺德论述马德拉斯饥荒的文章。（阿诺德提供的一些材料，使得高贵白人帮助无能黑人这一场景颇成问题。）[96]在我的经验中，课堂上对吉卜林这篇小说的大部分讨论，都是对两个白人主人公之间常规的驯服男孩气女孩的分析。在这样一堂课快结束的时候，我把讨论引向阿诺德的一篇文章，其中谈到泰米尔人一首关于性别角色颠倒的打油诗，这是农妇祈求干旱结束而吟唱的："一件怪事发生了，哦，我主！男人在碾米，女人在耕地。/你的心没有被怜悯打动么，哦，我主！/婆罗门寡妇在耕地。"为了相信这民俗潜在有效，这位妇女必须把两性的父权式劳动

分工很当回事，因为她提醒宇宙已经一片混沌，而它应该具有神性的秩序。在课堂所剩的一点点时间里，一位年轻女性坚持说，那位农妇唱打油诗时一定意在反讽。这当然是其中一种可能性。但是，如果我们忽略历史框架，忽略在此框架内建构和召唤主体的知识——权力机制，那么，坚持认为这是大众心理的反讽这一看法，就难免会从以下做法中冒出来：在第二波美国学院派女性主义中，我们将自身的历史建构和意志建构，强行定义为女性思维的“自然”反应的“普世”模式。[97]这也许也可以称为侵犯式翻译的一个例子。

侵犯式翻译中呈现的结构，更为直接地描绘了第三世界文学教学中的一些趋势。我一直认为，除非第三世界女性主义对这些趋势心怀警惕，否则它会不由自主地参与其中。当教师或批评家丝毫不懂原语言，或根本不了解正被讨论的被区分了社会性别的社会行动者的主体建构（学生因此也无法感觉这是种缺失）时，我们自己对“第三世界文学”文集的痴狂，则更多秉持侵犯式翻译的逻辑，而非怀抱以比喻造就通达的翻译理念。在其中运作的，是一种可谓“被认可的无知”的现象，如今“全球化”（用来掩盖全球金融化的一个词）或“多元”（用来抹杀所有语言不可简化的混杂性的一个词）的符咒，比以往任何时候都更加支持这种现象。

让我们再快速看一下东印度公司的材料。（尽管是家商业公司，但在18世纪末和19世纪中期，东印度公司控制了它在印度的辖区。下一章我会更详细地谈到这一点。在此，它足以提醒我们自己，我们是在阅读在印度人自己统治下雇用印度人的文件。）其语言如此清晰明了，几乎不需要什么分析。让我列出我想强调的一些观点。这份文件反映了一种企图，即为了效率而修正基于肤色差别（皮肤颜色的显见不同）的种族歧视。（肤色差别似乎也制约了美国反种族歧视的女性主义的官方哲学。当她们不说“第三世界女性”时，挂在嘴边的就成了“有色妇女”。这导致了许多谬论。比如日本女性就不得不被编码为“第三世界女性”！西班牙女性自然是“有色妇女”，而那些后殖民女性主体，即便是亚洲和非洲的本土精英，而且显然是爱丽儿的交配产物，也会被装扮为处于边缘的凯列班。这种命名的基础，就是心底认为“白色”就是“透明”或“无色”，因此这种命名也是对白人自我表现的

反应。）

这份文件将种族歧视规定为合法，它应用的标准表明，本土男性与女性显然都比欧洲女性低一等。事实上，就像《征服者威廉》和对此小说的课堂反应所表现出的，只有在白人领域，才有两性差异。只有引入欧洲人，两性结合的合法性概念才开始形成。而且，就连凯列班也在定义上被排除在外，只有被制造出来的爱丽儿才被允许进入这个领域；而那欧亚混血儿要被接纳，则必须接受“欧洲博雅教育”。[98]以下这段摘录自这份材料：

> ［1822年3月6日召开的洪宝公司秘密董事会上］董事会主席面前摊开一份由他本人和副主席签署的文件，里面提出了一些建议，准备修正1791年颁布的现行规定，该规定指出“不得在公司的民事、军事或海事部门雇用印度土著的儿子”。[99]

下面是关于色差和接受欧洲女性的段落：

> 也许可以充分推导出，在董事会看来，那些人的肤色，是严厉拒绝雇用他们的理由……另一考虑对象是欧洲人和混血儿通婚的后裔；而欧洲血统是传承自男性还是女性似乎无关紧要。自1791年起，想要入职公司的申请人如果是这一类人，就要接受董事会委员的审查；如果他们在肤色或其他方面显示出一点土著出身的迹象，委员会就会根据他们的肤色深浅而决定是否雇用。但这些拒绝雇用……产生了一些异例。哥哥被雇用了，弟弟却没有。另外就算其双亲都是欧洲人，但如果肤色较深，也很有可能被拒绝……董事会委员所持的这些不同看法产生了歧义。（楷体为笔者所标）

为了有效解决这些异例和荒谬，东印度公司提出了以下标准。其中我们将看到，土著交配被含蓄认为没有合法性；明确要求接受“欧洲博雅教育”。

> 提交如下：
>
> 印度原住民土著，以及印度东部葡萄牙裔印度土著、西印度土著、非洲土著，他们与欧洲人通婚的子女，不论男女，都不符合录用条件……但第二代及之后的印度原住民土著的后代可以录用……条件是根据特定证明……申请人的（外）祖父或（外）祖母……是地道的欧洲

人……申请人的父亲或母亲是地道的欧洲人。需要申请人父母的结婚证明。申请人的洗礼证明。来自大不列颠及北爱尔兰联合王国闻名神学院的院长（们）的证明，证明申请人在他或她的指导下接受了为期六年的博雅教育……通过保证其合法出身和接受欧洲博雅教育的资质……就可以消除不加选择、不带条件地允许第二代及之后的印度原住民土著的后代进入公司工作所带来的不便。（楷体为笔者所标。）

重复一遍，这份文件描绘了对黑人进入白人世界的权利渠道的有效表达，在这白人世界里，黑人被管理。[100]我认为一定要强烈指出这点，所以，在我的论证中，我将提交另一份证据，证明许多所谓跨文化学科实践（即便是“女性主义”）都复制了殖民结构，同时又将这种结构预先排除在外：被认可的无知，以及对主体地位及因此对其之为人的否认；一种未受审视的色差论不仅不是解决方法，而且也是殖民公理的一部分。看着这份材料，它似乎远比女性主义批评领域内所发生的任何事情都更残忍。[101]但是单纯善良的意图并不能去除这种可能性，即这两种单独的现象共有着一个事实的结构后果，这事实就是“进入规范的通道是有限制的”。

当我在学院里的女性资源团体及诸如此类的团体面前陈述这一总体论证的各种版本时，大家几乎总是立刻感同身受。然而，因为双重标准的存在，对第一和第三世界事务的讨论和分配，其品质或层次的差异仍然十分惊人。在课程设置里也可以看到这一落差。在资源的分配中，女性主义文学批评在单数的、个人主义的层面上，赞美北大西洋传统中的女英雄；而以一种复数的、不完善的方式，赞美其他地方女性的集体存在。学校代表“有色妇女”争取扶持行动[102]的斗争，或使用一次性基金（软性捐款）而召开的国际会议（而不修改课程本身），都没有遮没这些趋势。我们当然应该全力参与这些校园斗争，也应该组织这些会议，会上不再是白人男性对后殖民性侃侃而谈。但是它们是暂时的反对性别歧视、反对种族主义的行为，应该与一种专门的女性主义革命相区分，后者通过在课堂上坚持批判态度，而变革思考和介入的习惯。失去了一贯的警惕，就无法保证美国学院里向上层流动的有色女性不会参与到我刚才勾勒的结构中——至少是在以下程度上：混淆美国的种族控制问题与跨国劳动分工的剥削问题；就像

许多英国学者倾向于将之与《移民法》问题混淆一样。想到以下这点也许很痛苦：这也是拥有证明的混血儿有限进入规范的一个情形。就好像只有当你是北方居民或渴望成为北方居民时，才有资格在女性主义内探讨种族问题。

事实上，我们中那些要求实行这些标准的人，正在主流女性主义内被边缘化。我们对用比喻解构男性至上主义普世主义深感兴趣。但是，当女性主体效应的铭写问题浮现时，我们并不希望自己不得不在制度上上演帝国主义谎言。我们知道，对一种解构表述的“修正”，是指向另一比喻的、因此也是另一错误的表述，也就是说，必须一直保持批判。我们希望有机会进入那一迅速变化的进程。而这并非不可能，只要你根据学科标准，将历史、地理、语言特殊性及理论能动性的各种平等权利，赋予南方彻底分层的更大剧场（所谓解殖的舞台）。但如果女性主义用美国研究取代种族研究，用移民混杂取代后殖民主义，南方就再次被遮蔽，流散移民就取代了本土提供信息者。

三

美国当今的文学批评，关注对边缘的表达及其自我表达。当我们肯定（这当然没错）这一点时，最好要记得上述内容。事实上，这种关注已经到了这样的程度：现代语言协会（MLA）年度会议的主席论坛，几乎一直在探讨边缘性问题。美国比较文学协会（ACLA）在最近充满自省的文献里，也注意到多元文化主义。[103]这些肯定完全恰当，因为不久，要求美国文化保持纯粹“西方”的强烈呼声就不断出现，这也许就是这些努力所激发的一个反应。[104]但是，即便这种对抗十分重要，它也不足以保证与南方同等的表达；它只是证明了为了回应全球趋势，北方开始内在转变。在这种内部辩论的压力下，我们常常将两者合并讨论；我们也倾向于为我们所谓的“边缘”，树起一座纪念碑，其中南方与北方的差异被驯化了。然而，为了此基础层面上的日常工作，我们必须坚持提高自我批评之声，以免不知不觉地填补了本土提供信息者的主体位置，如今我们未承认这一位置已被错置。

当我们试图支持自己的辩护时，我们倾向于不去触碰地区研究、

人类学等关于边缘的专门学问的政治。英语世界的第三世界研究，包括第三世界女性主义研究，变得如此无力，以致文化研究所需要的所有语言特殊性或学术深度，常常被忽视。事实上，常常是漫不经心翻译的英译本，或近期在全球解殖地区用英语或欧洲语言写成的著作，或由所谓少数族裔作家在第一世界内写成的著作，开始建构所谓的“第三世界文学”。在这一文学高等教育领域内，向上层移动离开边缘、正当地寻找着有效性证明，有助于边缘性成为一种商品。有时，怀着好意，以便利为名，建立了制度上的双重标准：一套用来测试我们同类，而另一套测试世界上所有其他人。我们力争建立对边缘性的制度性研究，但即便我们参与到这一努力中，我们也总是会继续说“然而……”。

我们看一下，第二次世界大战爆发后不久，萨特如此说到他对事业的献身：

> 尽管人的计划［projets，这个词一般有着存在主义意义，即去构建一个生活］也许各不相同，但至少它们没有一个是我完全陌生的……每一个计划，即便是中国人、印度人或黑人的计划，都可以被欧洲人理解……1945年的欧洲人可以让自己脱离（投射出）一个情境（他在其中同样深受限制）［se jeter à partir d’une situation qu’il conçoit vers ses limites］，然后……在自己身上重新制定［refaire］中国人、印度人或非洲人的计划……只要掌握足够的信息，就总有办法理解一个白痴、一个孩子、一个原始人或一个外国人。[105]

我们丝毫不怀疑萨特个人的良好政治愿望。然而，1968年，在评论萨特将海德格尔人类学化时，德里达这么写道：“一切的发生就像‘人’这个符号，没有起源，没有历史、文化或语言界限。”[106]事实上，如果看一下“没有一个［人的计划］是我完全陌生的［humani nil a me alienum puto，语出罗马剧作家泰伦斯的《哲学》］”这句话中残留的罗马修辞痕迹，我们会明白，这里被湮没的历史，是激进欧洲人道主义良心的傲慢，它通过将他者边缘化而巩固自己，或就如萨特所说，通过收集信息，“在自己身上重新实施他人的计划”。而我们文学批评的全球主义或第三世界主义，大部分甚至连这种傲慢的良心都没有。

另一相反观点（尽管不能否认其政治重要性）认为，只有边缘的才能为边缘发言，其制度性结果就是将这种良心的傲慢合法化。面对着这种双重束缚，让我们思考以下一些方法学上的建议：

1.让我们学会区别“内部殖民”——在像美国或英国这样的大都市国家中，对被剥夺公民权的群体的剥削和统治模式——和对其他空间（鲁滨孙·克鲁索漂流到的岛屿就是一个“纯粹”例子）的殖民。[107]

2.让我们学会区分殖民主义、新殖民主义和后殖民这些术语。殖民主义在18世纪中期到20世纪中期欧洲形成的过程中出现。新殖民主义是在旧领土帝国的不均衡瓦解后，我们这个世纪出现的经济、政治和文化上的支配性操纵。后殖民是当代全球状况，因为第一个术语代表的状态被认为已经过去，或正过渡为第二个词所代表的状态。

3.让我们认真思考以下可能性：当我们确保我们自身的文化——我们自身的文化阐释时，我们就控制了表现系统。考虑以下这套看法：

a.要成为美国人，就至少要有一种欲望，即想进入宪法所规定的“吾民”。我们不能将它作为纯粹的“本质主义”抛在一边，去站在反民权，反《平等权利修正案》，或反对支持妇女生育权的改革意见的立场上。身处美国的我们不可能不想居住在这一理性抽象物（美国）中。

b.从传统上来说，想要进入“吾民”这一抽象美国人集体的欲望，被对少数族裔居住地、具有情感联系的亚文化、生存假象的编造而重新编码，这种编造声称要保存种族的起源，却离起源族群或民族的变化更替越来越远。“我们［非洲人］能把……［艾丽丝·沃克笔下的］非洲多当真呢？她的书读起来就像在一个被大概以为是［西非国家］尼日利亚的版图上，铺开了南非。”[108]

c.我们当下倾向于抹杀以下两者间的差异：一边是美国的内部殖民，一边是解殖空间里以纯粹本土的名义而进行的转型和变迁，后一趋势占据了上述早已制订的种族文化的计划。它最坏也能确保与宪法

中的我们相对的、发展中的或侵入的他们。而在最好情况下，它符合我们的制度便利，把第三世界带回了家。双重标准就可以开始运作了。[109]

面对欧洲中心主义的傲慢或未受审视的本土主义的双重束缚，上述看法实质存在。谨慎的解构将几乎在它们周围（我们永远也无法是彻底批判性的），或在它们之间，放置一个批判框架，这样我们就不会因想象这一双重束缚太易解开而混淆问题。事实上，而且在最实际的意义上，偏执于单方面解决困境，要比双重束缚使得困境存在，危险得多。因此，如果我们只记得这些实质看法，我们也许会希望努力使历史语境化，以此来帮助自己。而这如果不辅以批判阅读的习惯，或许也会滋长萨特宣称的欧洲中心主义傲慢："只要掌握足够的信息，就总有办法理解［他者］。"必然开放着的批判框架提醒我们，历史语境的制度结构就是我们不可避免的出发点。问题仍然是：有了这必要的准备，再次引用萨特的话就是，"欧洲人"——或在新殖民语境中是美国人文学科的批评家和教师——如何"在他［或她］自己身上重新制订中国人、印度人或非洲人的计划"？

面对这一问题，解构也许会摆出一个双重姿态：从你所在之处开始；但是，在寻找绝对正当理由的过程中，要记得，边缘本身是划分全然他者的不可能边界，而与全然他者的相遇（这一过程也许会描绘出的），与我们自身的伦理原则有着不可预期的关联。被命名的"边缘的"本身既是边缘的隐藏，也是边缘的揭露，而在他/她所揭露之处，他/她就是个别的/独特的。这一双重姿态使得德里达在1968年一次哲学研讨会上说道："首先，我在想所有这些（文化上的、语言上的、政治上的，等等）地方，在那里，组织一次哲学研讨会没有任何意义，鼓动它与禁止它都一样毫无意义。"[110]

要思考作为边缘的全然他者的形成，我将探讨南非白人库切所写的一本英语小说《福》。[111]这本小说让我们重新关注试图构建边缘性的18世纪早期的两个英语文本：丹尼尔·笛福的《鲁滨孙漂流记》（1719）和《罗克珊娜》（1724）。[112]《鲁滨孙漂流记》中，在丛林里被边缘化的白人，遇到了边缘中的野蛮人"星期五"。《罗克珊

娜》中，个人主义女性渗入了新生的资产阶级社会。库切的小说则上演了一个双重姿态。在叙事中，罗克珊娜从所在之处开始建构边缘，但是，当她的计划接近完成时，文本介入进来，提醒我们“星期五”就在边缘本身内，他是全然他者的代理（lieutenant），是使得不可能性清晰可见的人物。

我将库切的小说作为一种教学上的帮助，以此与我的学生一起分享我一直在探讨论述的一些问题。至于可谓历史语境的实质性先期准备资料，我采用阿特里奇的《压抑的沉默：库切的〈福〉和经典的政治》（Derek Attridge，“Oppressive Silence：J.M.Coetzee’s Foe and the Politics of the Canon”）一文。[113]我的解读试图补充他的论证。我关注文本的修辞行为，因为文本展现了写作和阅读的过程。我希望这种关注将能指出，传统的、历史上的、被语境化的阐释，也许会制造出一些结论，它们既是合理的、令人满意的，但也存在问题；而且，“［传统历史批评家的］‘最高裁决’所回应的危险，就是不可决定性”。[114]尽管文学批评使用了所有合法努力来解读文学作品，但文学仍然是个别的、不可证实的。

库切的小说即描绘了这种个别的、不可证实的边缘，它是折射屏障，挡住了我们认为身处黑暗中的全然他者。[115]在那遮蔽下，本土提供信息者消失了。[116]

如果我们想要开始探讨些什么，我们必须忽视：尽管我们花了所有力气，但出发点仍然动摇不定。如果我们想达成什么认识，我们也必须忽视：尽管我们做了所有准备，但结果仍然没有结论。这种忽视并非主动的遗忘；相反，它是对边缘中的湿地、沼泽以及坚实基础的缺乏，自始至终地进行积极的边缘化。我们中“知道”这一点的人，也知道，是在那些边缘中，哲学哲学化了。这些必然地、主动地边缘化了的边缘，就像好奇的守护者一样，一直萦绕着我们的开始和结束。而悖论性的是，如果我们不将它们边缘化，而是使得它们成为关注的中心，它们反而会溜走，我们什么也得不到。也许，其中一些问题，带着一些被辨认出是解构的东西，它们是表面看上去的固定，有着被延缓的开始和被延缓的结束；延异和绝境的许多名字。德里达对伦

理、正义和赠礼的研究，就直面这些问题。[117]在此，请让我更直言不讳地说：如果我们忘记因我们深怀关切所做之事，在边缘中被判断，而带来的不安，那么，在政治领域中，我们就会获得所谓自由多元主义（其内涵是压抑的宽容和被认可的无知），以及各种宗教激进主义、极权主义和文化革命；而在创作和教授文学的领域中，我们就会获得赞成既有建制的善意或怨恨的保守主义，以及特权者举办的多元文化主义者的化装舞会，他们要么化装成被剥夺了权利的人，要么化装成他们的解放者，两者对“文学本身”的个别性和不可证实性都缺乏尊重。

这就是广义上的“边缘”，它不多不少就是把事情做好的程式：对边缘中的陌生守卫者进行积极的、必然的边缘化，是他们阻止我们成为政治文化的先锋派。而狭义上的“边缘”就是受害者，他们是著名的集权史——异性恋的、基督徒的、白人的男性有产者，作为伦理主体而出现——的受害者。因为广义和狭义之间存在某种联系，可以用另一种方式来表述在女性主义领地制造边缘的问题。在埃莱娜·西苏影响巨大、如今已成经典的论文《美杜莎的笑声》中，她写道：“作为为历史而存在的主体，女性在几处同时出现。”[118]这句话的意思是，在单个男性人物或男性集体被确切定义的历史叙事中，单个妇女或妇女们本身无法严丝合缝地放进既有的、历史分期的类目或范畴中。正如西苏进而所说，这顶多意味着，在某种程度上，女性主义女性成为所有斗争的一部分。

美国学院派女性主义并非真的参与所有斗争。但是，如今学界对多元文化主义或后殖民边缘性的兴趣、对狭义上的边缘性的兴趣，越来越大，这种兴趣是全球化狂风呼啸中学院女性主义的一根稻草。这一兴趣的滋长有时忽略了一个问题：对女性以及男性——他们并未在同一个文化铭写中被书写［这一假设在殖民情境中很有效］——的关注，无法以同样方式动员为对研究者自身的社会性别的调查。这并非难以做到，但是必须学习和教授新的方法，而对广义边缘的关注，必须不断更新。当另一性别铭写的人们想要加入到我们的斗争中来时，我们就更容易理解这点。比如，在几个世纪的父权制特权统治（包括对女性的恶意和仁慈）下，如果我要赞美一个由男性书写的关于妇女

的文本，我承认，我难免会有点不安，虽然显然并没有规定不可以赞美。不过，当我们想要干预殖民遗产或新殖民实践时，我们将以我们的善意作为保证。

在库切解读《鲁滨孙·克鲁索的生平与历险》的开始，有一个马克思论述笛福小说的段落。[119]人们通常将这段话看做是论述资本主义，但事实上不是。在出现这段话的那一章节，马克思的大意是，一般化商品生产中，商品有物神的特征。这既体现了物之间的关系，也体现了人之间的关系。在不是资本主义的生产方式中，这一物神特征消失了。马克思选择了四个例子，其中三个是前资本主义生产方式，一个是后资本主义生产方式。在三个前资本主义生产方式例子中，鲁滨孙是最有趣的一个，因为其他两个是交易情境——尽管不是一般化商品的交换。鲁滨孙的例子是使用价值的生产。

罗曼蒂克的反资本主义制造出令人惬意的公理：使用是好的，交易是坏的；使用是具体的，交易是抽象的；等等。但事实上，对马克思来说，使用价值和交换价值都是表面形式［Erscheinungsformen］。而且，如果要衡量价值量——不管是使用价值还是交换价值，唯一方法就是通过抽象平均劳动。经验事实是，人通常不需要去衡量他要使用的东西的价值量，这一事实在此立刻使交换价值和使用价值没有差别："因此，一种使用价值，或商品［Gut］，之所以有价值，只是因为抽象人类劳动在其中被物化［vergegenständlicht］或物质化了。"[120]马克思论证这一点的伟大例子就是鲁滨孙。他对政治经济学家包括李嘉图的批判是，他们以文学评论家认为的马克思读解《鲁滨孙漂流记》的方式来读解它；运用了资本主义标准。

马克思对小说本身并不感兴趣，所有英译本都掩盖了这一点，它们将他对鲁滨孙的介绍呈现为："让我们先看看鲁滨孙在他的岛上。"相反，对马克思来说，鲁滨孙这个人物作为自然人而出现，能够计算抽象平均劳动，因为所有的劳动都是他的："让鲁滨孙最初出现在他的岛上"，马克思这么写道。在作为自然人的情境中，鲁滨孙早就"必然"想到了抽象劳动。马克思在向工人传授反直觉的教导：使

用价值和交换价值的共谋表明，私有是通过社会可能性来衡量的，在它之中也包含了社会可能性。看上去具体的个人，被抽象的可能性所断定[121]：“他知道……这只是同一个鲁滨孙的不同活动形式……只是人类劳动的不同方式……在此，鲁滨孙和他自己创造的……物之间的全部关系……如此简单明了……但是……价值的一切本质上的规定都包含在这里了。”时间而非货币是鲁滨孙的一般等价物。我在讨论《福》之前先说明这一基础，是因为在我的读解中，库切的著作似乎对空间而非时间更感兴趣，因为它展现了在拒绝被铭写的空间面前进行计时研究的难度。[122]

马克思没有（也许不能）让鲁滨孙以简单的殖民者形象出场，而库切必须这么做。《福》的主题更多是关于划分空间和置换，而非关于劳动的时间选择。就如牙买加白人琼·里斯对19世纪英国经典小说《简·爱》的重写，发现简不能作为女性主义规范的范本一样，南非白人对18世纪经典的重写，也认为克鲁索无法作为使得建构性时间记录清晰可见的规范自然人。这个克鲁索给不确定的未来，留下了一个草草铭写的空间[123]：“‘我们没有能力去栽种，’他说，‘我们没什么可种——这是我们的不幸……这些是为那些在我们之后到来的人而准备的，他们有先见之明，随身带着种子。我只负责帮他们清理好土地。’”（《福》33）毕竟，从土地到土地资本的转变，不过是帝国主义使命中一根重要的线。

《福》中的“克鲁索”对记录时间没有兴趣。事实上，《福》中的叙述者（不是克鲁索[124]）“查看柱子……但没有［找到］任何雕刻，甚至没有任何刻痕，显示他在计算自己流放了几年，或是月亮的周期”（《福》16）。她乞求他做个记录，但被断然拒绝。尽管克鲁索由商业资本主义所造就，但他无意成为它的代理，甚至不愿成为它的挽救工具。库切关注的是性别与帝国，而不是资本的故事。

这位《鲁滨孙漂流记》的女性叙述者是谁？我们知道原小说没给女性留下任何空间。其中有形象刻板的母亲，她的作用就是扮演仁慈的寡妇，还有那个没有名字的妻子，作者一句话就写完了她的婚姻与去世，因此可以让克鲁索就在英格兰银行成立那年前往东印度；最

后，也是最重要的是，故事结尾他送去“七个妇女”，“都是经过我亲自挑选，有的适于干活，有的适于给那些愿意娶她们的人当老婆”，还有“五头母牛，其中有三头已经怀了小牛”（RC 237）。所以，这位女性叙述者是谁？是时候列出库切在引征笛福时改编其作品的一些方式了。

首先我们考虑一下书名。我们当然知道福原是笛福的姓。他是詹姆斯·福和安·福的孩子。但是在恢复这一专有名词的过程中——它因此也暗示这是真正作者写的真正的书，库切也使之成为一个普通名词。福先生是谁的福？让我们把这个问题暂时先搁一搁。

《福》的叙述者是位说英语的女性，名叫苏珊·巴顿，她想要在福先生的帮助下将她的故事写入历史，做她故事的“父亲/创造者”。库切应付一个有社会性别的立场有点困难；他和文本之间的张力使得这种困难引人注目。这一文本本身不会去抵抗那种不可确定性和想象一个女性的不适感。是不是父亲这个权威词，在此被变成一个错误但有用的类比（用词不当）了？还是库切的苏珊被用来表现关于性别颠倒的传统男性至上主义主题（我们在《弗兰肯斯坦》里已见到过），使得福“怀胎”了？我们无法知道。正如阿特里奇指出的，《福》里谈到了“自由选择”。

无论如何，苏珊·巴顿写过《漂流的女人》（The Female Castaway）[125]，还有一部回忆录及许多书信，她把它们寄给福先生，不过不是所有都抵达了目的地。[126]“我承认，在你笔下，这些描述可能会被改变，因为你不仅要说出关于我们的真实故事，还要取悦读者。但是，请你记得，你没写完你的故事之前，我的生活将凄凉地悬荡在那里。”（《福》63）。《漂流的女人》怎么样了？小说开始，苏珊·巴顿用一对引号引了自己的文字：“最后，我再也划不动了。”（《福》5）这第一部分就是她的回忆录，记叙了发现克鲁索和“星期五”、克鲁索在回英国途中死在船上、她和“星期五”回到英国这些事情。至于她的历史，究竟是《鲁滨孙漂流记》还是《福》，我们不得而知。在这一点上，它不过是一个标记，表明每一次阅读就是引用和改变；也是一则关于守卫者的寓言，它看守着所有通过引用来

证明文本真相的声明。在文本的开篇，是一句没有确定来源的引用。

在关于创造/父亲的故事进一步发展之前，有一段奇怪的插曲。就好像精装书的边缘本身消解为一个一般文本性。库切将笛福小说《罗克珊娜》的最后一段，放入《福》对《鲁滨孙漂流记》的引用中。库切的苏珊·巴顿也就是笛福的罗克珊娜，罗克珊娜的名字就叫苏珊。（还有其他一些不经意的相似。）

因为克鲁索和苏珊/罗克珊娜被放在同一文本中，我们不得不进一步问：在对边缘的再现中，当性别确定的不均等平衡被允许打破时，什么发生了？

在18世纪早期想象中，男性边缘人可以是孤独的、冥思的基督徒，即便他被商业资本主义的动态叙事放置在别处，也仍然拥有帝国主义赋予的灵魂铸造的权利。而女性边缘人则是突出[127]的事业女性，对她来说，当男人愚蠢无比时，婚姻契约就是羁绊。（一个半世纪后，蒂莉·奥尔森[128]写了一个动人的悲剧故事，小说女主人公是一位杰出的革命女性，她嫁给了一个迷惘的、仅仅是“正常”的家长制男人。）[129]不仅是因为笛福本人的父权思想，也是因为流浪汉题材小说的传统手法，他的女主人公必得是一个流浪者——一个社会边缘人，最终通过婚姻让自己回归中心。在这一事业中，她利用贵族拥有的钱和商人挣来的钱；而且，将自己的性能力用作劳动力。

在表现这一叙事时，笛福至少会碰到两个可以预见的难题：它们提出了关于原则和原则的伪装的重要问题；也提出了关于通过价值的生产和编码，使得所有承诺可协商的重要问题。

首先：原则和原则的伪装之间的关系。笛福不可能让他的罗克珊娜表达她对女性自由的热情，而只能将之巧妙设计为她想要拥有、控制和管理金钱的真实欲望：

> 虽然我可以抛弃我的贞操……但我不能放弃我的钱，尽管这是事实，可是要我承认这一点未免太下贱了……我不得不转而用一种高调的口气……来这么谈这个问题：我告诉他，我对婚姻的观念，也许与公认的惯例给予我们的看法不同；我认为妇女和男人一样，是一个自由人，

她生来就是自由的，如果她能恰当地支配自己，就可以享受跟男人一样的自由。（RC 147）

第二：与女性个人主义的命运相对照时，对身为人母的情感价值的再现。苏珊·苏莱曼最近在《写作与为母》（“Writing andMotherhood”）中探讨过这种二元对立的大量衍生。[130]我在此之上，增加一个对笛福再现问题的理论阐释：性能力在婚姻制度之外被用作劳动力（这不仅发生在18世纪早期的英国，也不仅发生在资产阶级中），产生了作为商品的孩子，这商品无法合法交易，而且也可能制造出一种无法被完全编码的情感价值。我们时代的代孕现象就使得这点一目了然。

我认为，这些问题对库切来说都毫不相干，是出于一个相当重要的理由：他对文本的修正，在历史上难以置信，但在政治上却极具煽动性。他试图表现在资本主义发展早期，资产阶级个人主义女性是利他伦理的能动者，而非自私自利的私心伦理的斗士；她是简·爱的对立人物，是受到约束的、更为复杂的吉卜林的威廉。她是为历史而在的主体。因此，她身处将边缘人建构为知识对象的过程中，这边缘人包括克鲁苏（Cruso，库切的拼法）和“星期五”，也包括作为小说人物的她。《福》的修辞（特别是在最后一部分中）表明，这样一位能动者，也是反抗不可确定性的工具。这就是欧洲人特有的“对人类良心的责任感”。[131]

因此，对库切来说，在岛上，婚姻和性的基本主题不再受沉重的历史决定论束缚，而成为彻底的反事实：是妇女在需要中让快感成为使用价值，而不带任何通常的情感。所以，在《福》中，笛福的问题——他将对金钱的控制巧妙掩饰为对自由的欲望——被抬高了，这一欲望完全成为了资本主义能动性（尽管未被认出、未被承认、未发展成熟），而我们也早已注意到了：苏珊对“自由选择书写她的历史”的渴望，苏珊对将时间用作一般等价物的欲望，她乞求克鲁苏标记时间、仔细记录书中关于她那部分内容的日期（事实上，从她最初住在时钟巷开始）；而对与占有性女性个人主义野心相对立的、身为人母的情感价值的表达，这一问题被库切的苏珊·巴顿抛在一边，她认为这

只是福先生对女性两难的认识，用一句“是父亲所生”就打发了。

如果我们在此认真考虑女性的不确定双重价值或父亲的深不可测性（abyssality），做出决定就并不容易。“为了不冒险进入那危险的必然”，让我们决定从女性主义者作为能动者这一观点，来重新表现这一问题，试图将“身为人母”从欧洲父权编码中解救出来，同时将“土著”从殖民阐释中解救出来。[132]从由他者作为导向的伦理政治的角度来看，在这一母亲——女儿的次要情节中，库切标示了一个绝境。

苏珊·巴顿去布兰卡港寻找她的女儿，归途中船上发生叛乱，她被抛弃，漂流到克鲁索所在的岛上。（尽管笛福的罗克珊娜是西北欧世界的一个伟大旅行者，期待着商人资本和商业资本带来骚动转变，但她并不敢进入新绘制的征服空间。）接着，一位声称是她女儿的女人追踪她的足迹，希望重新相认。但是，苏珊·巴顿不承认这是她遗失的孩子，想尽各种办法摆脱她。她确信，这一相遇和追踪都是福先生的杜撰。（阿特里奇提示我们笛福对这一场景的“历史”贡献。）但我们无法被这种解释说服。在日常的普通意义上，在此，苏珊·巴顿的可信性或神志是否清醒都值得怀疑。但在此书中（或在“文学”中），可信性或可证实性究竟处于什么地位？此书是对笛福真实之书和巴顿虚构之书的或真实或想象的引用，在某种程度上与梦对清醒现实的“引用”相似。我认为，在此，此书在指向以下不可能性：我们不可能恢复帝国的历史，也无法在这相同的语言呈现中重新获得“身为人母”的失落文本。诚然，我们每人都是多因素决定[133]的，一部分取决于历史，一部分取决于母亲，以及其他许多决定因素。但是，如果浓缩在梦中的谜被分析厘清，多因素决定本身就可以被揭露出来。因为存在这种错位，在作用者们一贯多因素决定的多样性上，不可能建立什么政治。社会化资本用不可确定性和多元性的语言，开启了一个连续的空间，在这个空间里，从策略上伪装自己想要政治结盟，想要怀抱本着良心的多元主义，不过是种辩护。在《福》的中间，对女儿的这种神秘驱逐，就可以读解成标志着这种绝境。（在《示播列》[134]一文中，德里达引用了保罗·策兰提及的1936年2月西班牙内战前夜的口号“禁止通行”，并将它严格译为“绝境”。）[135]人无法通过绝境。但是，佛朗哥[136]通过了。策兰的诗歌像是卫兵，标出了日期，1936年

2月13号，提醒我们一段未曾发生的历史。《福》的主体叙事也经历了这一难以控制的插曲——无法连结为一个故事的小说碎片。苏珊·巴顿引诱她那陌生女儿进入森林深处，告诉她："你是父亲所生。你对你父母的了解来自于故事的形式，而这个故事只有一个来源。"（《福》91）但这也可以只是梦。"我说的'父亲所生'是什么意思呢？"在写给福的一封信里重述这件事时，苏珊·巴顿这么问自己。"伦敦的黎明，灰蒙蒙的，我醒来，耳边还萦绕着'父亲所生'这个词……我最终将她赶走、放逐、遗失在森林里了吗？"但是，在引证的梦里包含的梦，是否代表了权威的丧失？这第一次断绝并不纯粹。后来苏珊又写信给福说："我还是想说说那个出生不久就死掉的婴孩的事情。"在莫尔伯勒外几英里处的一个地沟里，她解开了女婴的襁褓："我心里不由得想，这个睡着的小东西再也不可能醒过来了，那紧闭的眼睛再也看不到天空，那蜷曲的手指再也不会张开。那个孩子是另一次生命中的我吗？"（《福》105）我也将这"另一次生命"读解为另一个故事，另一个记录，并继续传递下去，传递给更多似乎有理的阐释，这些阐释由这个文本所提供，它本身存在着多种多样的似乎有理的解释。

我们自己可以用各种方法来"解释"这一奇怪的插曲。我们可以指责库切，他没有让一个女性能够同时自由获得作家和母亲两种身份。我们也可以夸赞他没有专断地只以母亲身份讲述完整故事。我宁愿留下这本书，称它标志出在中心的绝境，教导我的学生，一个政治计划不可能建立在多因素决定上。[137]

在这一特殊绝境的框架内，保留还是抛弃母女故事的决定，根据叙事的制造而被展现出来。首先，苏珊是被想象出来的，而她在想象着福，想象着他正在想象《漂流的女人》的历史。在我看来，这些想象方式就表示笛福对女性两难的认识，并在此化为这一主题：福创作故事的困难。首先，苏珊·巴顿想象了一个抛弃："我写了信，封了笺，扔进邮筒里。哪一天我们离开了，你可以拿出来扫一眼。'还不如只有克鲁苏和'星期五'呢。'你将对自己这么叨叨：'还不如没有女人。'但是，哪里能没有女人？……你能编出克鲁苏、'星期五'，还有那岛……吗？我想不能。你有许多才能，但是却没有创造

力。”（《福》71——72）

这些话将丹尼尔·笛福的《鲁滨孙漂流记》描绘为我们现在所看到的样子，没有作为创造者和起源的女性。但是，在库切的故事中，它只不过被描写为一条未走之路。事实被表现为反事实。制造出《福》的笛福的《鲁滨孙漂流记》，其实并不存在。

其次，当苏珊遇到福时，后者试图询问她情节的细节。这是一长串问题，而福自己给出了答案，他告诉苏珊自己讲述《漂流的女人》这个故事的结构：

> “因此我们将故事分成五个部分：女儿的失踪；巴西寻女；放弃寻找以及荒岛历险；女儿寻母；母女重逢。这样，我们这本小说包含了失落、寻找，失而复得；有开始，有中间，还有结尾。就新奇而言，这由荒岛段落——正好是故事中间的第二部分——所赋予，也由故事倒转——母亲放弃了，女儿开始寻找——所赋予……荒岛本身不足以构成一个故事。”福温和地说。（《福》117）

在《福》中，我们并没有读到这计划好的故事。我倾向于认为，根据文本策略，库切的文本使得[笛]福的小说共有同样的关注。我之前对母女这一次要情节的形式特殊性的评论，包含着这样的暗示：女性主义（在“相同”文化铭写中）和反殖民主义（支持或反对种族“他者”）无法占据连续的（叙事）空间。在此，福先生被迫在他的结构策略框架内，做相似的决定。荒岛既是真实的《鲁滨孙漂流记》的中心故事，也是这一虚构的、计划要写的《漂流的女人》的中心故事。在前者，叙事框架是资本主义和殖民。而后者的叙事框架将是母女故事。这两者无法占据一个持续的空间。苏珊·巴顿想要探索真正的边缘，以此打破二元对立，从小说第一页起，这一探索就萦绕在文本中。而对这一侵入或探索的中止，就是《福》的故事：“‘在你尚未读过的信里，’我说，‘我告诉了你我的想法：如果这个故事显得愚蠢，是因为它总是固执地保持沉默。里面有你感觉到的故事缺少的那部分：那就是‘星期五’失去舌头的故事。’”（《福》117）

在《福》中，据鲁滨孙所言，“星期五”的舌头被奴隶贩子割掉

了。（一次访谈中，阿特里奇提供了库切就这一点说的“真实”细节。访谈是一个控制不可决定性的文类。）苏珊想要了解“星期五”，让他说话，从他身上学习，成为他的故事的创造者，而这故事也将是她的故事：“星期五”到伦敦后变得越来越无精打采，让她深感痛苦；她渴望知道“星期五”想要什么，结果不过是让自己恼怒万分；她想要将“星期五”建构为一个主体，让他因而成为她的信息提供者，这一切无法一言道之。她让“星期五”通过几幅画来解释他失去舌头的缘由，结果不得不懊恼地承认，也许是她画上的鲁滨孙割去了他的舌头，“不过这幅画上，克鲁苏仿佛仁慈的父亲，喂年幼的‘星期五’吃鱼”（《福》68——69）。每一幅图都这样失败了，没法给出解释。个别事件的不可重复性只能被不完整地重复。然后是，“谁敢说在非洲不存在这样的部落，男人是哑巴，只有女人能说话？”（《福》69）究竟谁这么说？苏珊想不出来。那也是一个边缘。当她“开始跳起‘星期五’的舞蹈”时，这并不是一个对——话（con-versation）——共同转变——“因为‘星期五’懒散地睡在门后的跨栏内”（《福》104）。但是，她的计划仍然是让“星期五”“发出声音”：“关于‘星期五’舌头的这段故事，是一个无法被讲述的故事，或无法由我来讲述的故事。也就是说，关于‘星期五’的舌头的这段故事，可以有很多版本，但真正的故事只有‘星期五’才知道，而他却无法说话。除非我们通过艺术找到让‘星期五’发声的法子，否则我们无法听到真正的故事。”（《福》118）实现这一技术科学愿景的保证在哪里？（“艺术”也是“人为的”、“增补的”。）阿特里奇确信“星期五”是艺术品的暗喻，但他的保证又在哪里？而且，就算是按照以往传统的解读原则，苏珊·巴顿是这本书的声音吗？

将此与笛福的文本相对照。《鲁滨孙漂流记》首次出版后，我们很快注意到笛福将“星期五”的语言学习能力置于很低的水平。另外值得注意的是，初遇“星期五”时，“我就开始跟他说话，并教他如何跟我说话”。（RC　161）像我们一样，克鲁索并不需要去学会说劣等种族的话。克鲁索当然知道野蛮人有他们自己的语言，而长久以来的传统主题也是：依定义而言，野蛮人不说人话。但是，这里的这一对比也存在于殖民主义者和大都市的反帝国主义者之间，前者教土著说话，

而后者想要让土著自己发言。（在阿特里奇所引的一次访谈中，库切指出了克鲁索的“星期五”和他自己创作的“星期五”在种族上的差别。我让学生注意这一点，不要让它成为获得徒劳结论的方式。）苏珊叙事中的最后一幕是对双方的警示。在我解读之前，我想提醒我们自己，《鲁滨孙漂流记》中有描绘“星期五”的最后一幕。“星期五”不只是约翰·里切蒂所称的“被教化的原型”，[138]他也是成功的殖民地主体的原型。他学习主人的语言，替主人工作，快乐地宣誓对他忠诚，相信主人的文化更优秀，并抹杀自己的另一个自我以进入西北欧的隐秘平原：成为向欧洲中心迁徙的经济移民。脚掌酸痛的人们刚逃脱狼群。寒夜漫漫。在这一刻，“星期五”提议跟那只庞大可怕的黑熊玩玩，给大家找点乐子，而令人惊讶的是，鲁滨孙同意他这么做了。“星期五”跟黑熊说起英语。熊好像懂得他的音调和手势。就像亲兄弟般，他们在林间跳起舞来。最后，“星期五”把枪口塞进黑熊的耳朵，一枪把它打死了。“星期五”重新铭写了自己的野蛮。这是土著的消遣。他让他的主人成为观众，用枪代替了箭。他在走出边缘的路上。如果说伯莎·梅森不得不占据人兽之间的模糊空间，克鲁索的“星期五”则跨过了那一空间。

现在，让我们来看看苏珊叙事中关于“星期五”的最后一幕。福先生要苏珊教“星期五”写字。这两个欧洲主角之间对言说和书写的讨论意义重大。苏珊认为这个想法不怎么样，但她同意了，因为她“发现如果不照做就是不识好歹”（《福》144）。对这一关于书写的偏题一幕的展现，需要在课堂讨论里彻底地审视一番。

巴顿想教“星期五”的词语之一是非洲。这一努力饱含意义和局限。大都市反帝国主义者无法教会土著书写他的国家或大陆的专有名称。而且，“很难将大陆与岛屿、半岛或群岛区分开”。[139]非洲（Africa）是希腊人所谓的“利比亚”（Libya）的罗马名，它本身也许就是北非柏柏尔部落“Aourigha”（也许读为“阿非利加”）这个名字的拉丁化。它是一个换喻，指示出一种巨大的不确定性：我们出生于其中的空间的神秘性。非洲只是一个受限于时间的命名；就像其他所有专有名称一样，它是与它的指涉物任意联系的标记，是一个用词不当。[140]地球作为暂时栖居地，没有基本名字。民族主义也不过是反

抗压迫的重要政治行动。尽管它对相反面如此渴望，但也无法提供关于身份的绝对保证。

书写一幕也是对散播（dissemination）的未完成的主题化，其中，词语失去了它们作为语义单位的存在模式。"'星期五'写下了四个字母："h-o-u-s"，或是四个像这些字母的图形：它们是否真的代表了那四个字母，是否真的代表了房屋［house］一词，或是我画的图案，或是就是个东西而已，只有他自己知道。"（《福》145——146）

在这一阶段，"星期五"能复读的唯一一个字母似乎是"h"。在这本书中，"h"是个奇怪的字母——它是个不发声的字母，代表了无声本身。当克鲁苏最初向苏珊展示"星期五"的残缺时，

> 他说："拉——拉——拉（la-la-la）。"然后示意"星期五"重复。"哈——哈——哈（ha-ha-ha），"星期五从喉咙深处说。"他没有舌头，"克鲁苏说。他揪住"星期五"的头发，让他的脸凑近我。"你看见了？"他说。"太黑了，"我说。"拉——拉——拉，"克鲁苏说。"哈——哈——哈，""星期五"哼哼。我退开了，克鲁苏放开了"星期五"的头发。（《福》22——23）

"h"是哑巴的失败的言语模仿。整本书中，"H"这一字母从印刷排字上就高于整行字，与那行字分离，大致模仿着18世纪的打字机字体。这可以明显注意到，因为没有其他字母也被这样处理。它是否也在提醒我们历史的他性，一条我们无法跨过的界限？

第二天，"星期五"穿上了福先生的衣服，开始写字：他写了一串字母"o"。"'这是个开始，'福说，'明天你一定要教他写"a"。'"（《福》152）这是苏珊叙事结束之处，用对课程的一个命令结尾，而这教授书写的持续课程从未发生。我们当然可以说福先生错了。这不是开始，除非人忘记了之前的遗忘；而且，"o"也可以是结局（omega），即终结。

我们还记得，在《鲁滨孙漂流记》中，"说'O'"是"星期五"的洋泾浜翻译，指土著语中的"祈祷"；而且，是围绕着对祈祷实践的说明，

鲁滨孙与我们共有对理性的两个否定。在自然法中，否定理性的东西是非理性的。其例子就是“星期五”和他的部落语言“O”。而在神律中，理性被神启所超越和否定。其例子是“星期五”天真地指出，基督教教义不连贯。就如苏珊承认自己不是教授书写的好老师，鲁滨孙也承认自己不是一个好的宗教指引者，因为他无法让没什么理性的野蛮人获得神启（RC 169——173）。根据这一点，特别有趣的是，我们注意到，库切在书写课第一天和第二天之间的叙事中展示了以下内容：“趁着我和福在说话的工夫，‘星期五’在他的写字板上画满了睁大的眼睛，每只眼睛都长在一只人脚上面：成排成排的眼睛：会走路的眼睛……‘给我！把板给我，“星期五”！’我命令道。结果他不听我的话，反而将三根手指放进嘴里蘸点口水，把石板擦干净了。”（《福》147）

这是对边缘的守卫。但叙事和文本都没有给予这一点以醒目的位置；“星期五”也许只是模仿着对边缘的积极边缘化；但此种深不可测的猜测何时是尽头？这一事件只在以下程度上改变了福和苏珊的对话进程：苏珊最终说，“‘星期五’连自己的名字都不知道，又怎么会懂得自由？”答案也许就在那无法渗入的边缘内，我们为了继续前进而必须忽视的地方。

那些行走的眼睛是画谜、象征文字、表意文字吗？还是它们拥有的秘密根本不是秘密？每一种解码式的细心破解都会有所得；但也有一种结构可能性，那就是它们什么都不是。就算那种涂鸦书写，但是小说没有给这一争辩留下余地。[141]

根据苏珊·巴顿的叙述，这种制止至关重要。前一夜，苏珊对福说：“我仍然能够引导和修正我自己的故事。最重要的是，我可以制止。以此手段，我仍然努力成为我的故事的创造者。”（《福》123）此后，福和苏珊·巴顿才第一次做爱。

然而，是“星期五”而非苏珊，才是制止文本发展的作用者（这一点没有被强调）。对被殖民主义编码为价值的每一片领土空间来说，以及对都市反殖民主义要求土著发出自己的“声音”的每一个命令来

说，都有一个由秘密标示出来的制止的空间，这秘密也许并非秘密，但无法解开。“土著”（不管意味着什么）不仅是受害者，也是作用者。他是边缘的奇怪守卫者，不愿意提供信息。

贝尼特·帕里曾经批评霍米巴巴、阿卜杜尔·简穆罕默德和斯皮瓦克[142]如此迷恋解构，以至他们不肯让土著说话。[143]她忘了我们也是土著。我们也像笛福的“星期五”那样说话，不过就是说得好多了。毕竟从笛福创造出“星期五”以来，已经过去了三百多年。领土帝国主义让位于新殖民主义和如今的全球化。在我于此提出的宽泛分类学内，也在我写作这本书的过程中，种族隔离的残忍计划，让南非深陷那一领土帝国主义模式中。[144]但如今它进入了解殖语境。我毫不怀疑，在都市空间的移民人群中，作为抵抗力量的后殖民南非人，如果她/他看上去不用虔诚的狂热赞美本土声音，同样将成为耻辱。

来自前殖民地国家的后殖民人群能够互相交流（也能和都市人群交流）、交易、建立社交，这是因为我们都可以接触到所谓的帝国主义文化。那么，我们应该赋予那一文化一种“道德运气”的量度吗？[145]我想毫无疑问答案是“不该”。这种对一个结构——人们批判它，但又亲密地栖居于其中——而言的不可能的“不该”，是种解构立场，其中，后殖民性是一个历史案例。新殖民的反殖民主义者依然渴求一种本着良心的人种学的研究对象，有时候对女性主义者来说，这一对象被标出了社会性别：“其中，妇女将自己铭写为疗伤者、修道者、圣歌的吟唱者、手艺人和艺术家。”[146]

我并不反对本着良心的人种学，尽管我事先就很警惕它与人类学学科史的关系。但是我特别想对帕里说的是，她的努力（让土著说话）和我的努力（警惕随之而来的问题）一样，都受陌生边缘的评判，在这边缘中，“星期五”和他那不让别人乱涂的石板，只是一个虚拟标记。那一任意名字——“星期五”——也许是“以下可能性的名字：保守一个只可从内［à　l’intérieure］、无法从外［à　l’extérteure］看见的秘密”。[147]

《福》一书复原了这一边缘吗？小说最后一部分由一位读者讲

述，我们不知读者的具体性别，也不知道讲述的具体日期，它仿佛是某类读解课程，暗示了可能有相反的答案。要重新揭开这一暗示，让我们回到巴顿和福先生的交欢。

库切用装模作样的语言呈现了男欢女爱的陈词滥调。这是第二次来表现母女故事的失败。夜里早些时候，一个自称是苏珊女儿的人出现了。以下非同寻常的话结束了这一幕："她的外表，或她的幻影，或不管是什么，现在都不怎么让我伤脑筋了，因为我更了解她了。"（《福》136）福引诱性地抚摸巴顿，把她留住了。在床上，她声称"感到'初夜的特权'……然后我褪去衬衫，骑在他身上（他好像并不习惯女人这么做）。'这是缪斯女神造访诗人的方式，'我低语。"（《福》139）

这缪斯所爱——连同——父亲所生（musing-cum-fathering）的欢爱行为，也被有意展现为［未来的］写作场景（与"星期五"被制止的写作不同）。然后，在欢爱过后的愉悦暂息中，苏珊昏昏欲睡，福却无来由地提起了海怪；并接着说："［'星期五'］留给我们任务，就是掉到那海怪的眼睛里［而他划着船驶过，安然无恙］。"（《福》141）

在对书写的最初情景的再现中，产生了这一海怪形象，但它也出自莎剧《暴风雨》，这出剧被反复解读为表现了殖民——被殖民的辩证。是这一海怪让间接读者——小说最后一幕的中心人物——走下楼梯，走进了"'星期五'的家"。[148]换言之，这一解读与苏珊所说的"父亲所生"的奇怪一幕严丝合缝，而将"星期五"的写字课置于一边。

"在屋子的一角，比头顶高一些的地方，一块匾额挂在墙上。上面写着'作者：丹尼尔·笛福'，蓝底白字，匾上还有其他字，但是字太小，看不清。"（《福》155）我们在伦敦看见过这些匾额。纪念笛福去世，但日期的字太小，看不清。

在已故父亲的名字底下，我们走进去，发现了巴顿未出版的书。最上层的书页已经脆裂。然后这位读者读着那句自引的话（它是《福》的开头），现在它的表达就很恰当了："亲爱的福先生。"这是

清晰的文本标志，标示了受控制的阅读。

然后，引号消失了，读者填补了主体的位置，因为巴顿的文本在继续。这是简单的阅读。没有引用，一切都既真实又虚幻，读者可以完全沉浸到狭义的虚构小说中，他是这一旅程的唯一旅行者。道路顺畅，但旅途不是引向克鲁索的荒岛，而是苏珊·巴顿横尸其中的驳船残骸。没有写到鲁滨孙·克鲁索，福先生也被取消了，因为巴顿再也到不了克鲁索的荒岛了。“星期五”肯定在那里，边缘被困在符号帝国中。“在这里，身体就是它们本身的符号。这是‘星期五’的家。”（《福》157）我们必须否认此书之前提到的所有东西，而不问：这一信念的保证来自何处？

为此目的，文本是多孔的。它们透过孔隙，想要实现愿望。然而，我们也知道，库切的整本书警告我们，“星期五”的身体不是它自己的符号。我认为这一结尾展现了侵入边缘的愿望，其中，海藻似乎在低叹：如果没有文本就好了。这一结尾写得很动人，我们不会放弃它。但是，我们也无法在一个连续的叙事空间内，将以下几样结合在一起：书结尾的阅读之旅、苏珊·巴顿的叙事、土著（他不会成为提供信息者）不让写字的石板。

也许这正是小说传达的信息：多因素决定（身为人母、身为作者、在文本“中”让土著发声；一位白人男性南非作家参与文本“外”的此类铭写）的不可能政治，不应该被调整为一个轻率的连续体，让欧洲人在她自己身上重新制订原始人的计划。然而，这种不可能的政治可以引向一种小心翼翼地进行区分的政治，它取决于“你在何处”。库切的文本可以被解释为：

1.以同志情谊修正了笛福对边缘的想象

2.将白人女性重写为能动者，是作者的非对称的另一面（也许关于“父亲所生/创造”的形象的问题，标志了这一不对称）

3.将多因素决定的政治作为一种绝境

4.在“星期五”面前停住，因为对此时此地的库切和苏珊·巴特以及

丹尼尔·笛福来说，“星期五”作为一个任意名字，标记了被制止的人所受的限制。

最初我希望用以下句子收尾：福先生是每个人的福先生，是被授权的侵犯者，因为没有他，就没有可引用的文本。但写完这章一个月后，我听说德里达写了论友谊的文章。[149]现在我想说，在历史中，这位福先生[150]是敌友分界被拆解之处。当一个人想成为另一个的朋友时，它撤出了它的书写空间。福允许这故事被讲述。

毫无疑问，是因为我听说也阅读了德里达关于友谊和边缘的文章，也阅读了伯纳德·威廉斯的《道德运气》，我才能完成这一辩证实践。我知道，斯坦利·费什并不反对接受解读理论获得的结果。[151]理论本身并没有共同——顺序（con-sequence）。它是自然顺序的（autosequential），而不是自主的（automatic）。理论是理论的产物，在它开始工作时，它已经失落了。它总是从那开放结尾之处被撤回，然而也是从那里，理论想要理论化。理论有点像福先生，总是游移离题，但是，它正是我们努力拆解的。没有理论，就只剩下被期望的自然身体的不善表达：“涓涓的细流，没有间歇，没有中断”，被期望它的词语的间隔背叛（《福》157）。

在我的学生因受过教育而感同身受地阅读干预主义者的写作（“虚构作品”以及“非虚构作品”）时，我希望，他们能够把积极边缘化的这个狡猾能动者——理论，我们的朋友福——记在心里。蒙甘·西罗特的《浴血重生》就是一部干预主义小说，它所面向的读者，并不“必然是身为精英的国际读者，比如我们自己，而像J.M.库切和纳丁·戈迪默这样的南非作家就希望写给他们看”。《并非实验玩具：三位南非女性的各自生活》则是对寻找（而非抑制）土著能动性的“非虚构”说明［这一行动由我们这一世纪（20世纪——编注）中叶，一位反殖民行动主义的白人都市女性和一位成功的黑人殖民女性主体发起，她们都渴望助人］，那位土著名叫莉莉·莫娅，她是信奉基督教的贫穷孤儿、一个十来岁的“班图”女孩，但这一行动不可避免地失败了。[152]

在写给白人反殖民行动主义者梅布尔·帕尔默的一封信中，莉莉如此写到她的信念："我们让人们相信，文明与邪恶相伴而来。"不到两年，帕尔默"慷慨资助莉莉去另一所学校就读的同时"，又传递给她"情感上彻底抛弃她"的信息，这之后，莉莉动摇了那一信念，写道："我从不是铁石心肠，但人的情感也不是实验玩具。"[153]这铁石就是（在）边缘（中）。

在最近一次研讨会上，库切将南非作家莫沙比·穆特罗茨和纳丁·戈迪默写的两个段落并置在一起，评论道："南非白人作家处于不可能的立场。"[154]解构认为这一不可能的体验，就是存在的典型情况。但是，这一共同的人类本质，只有在极端处，也就是例外中才清晰可见[155]：在这里，是靠那些有责任感的南非白人作家。库切声称，他与福和苏珊·巴顿之间有一种矫正过的战友情谊和共谋关系，由此，他展示了那一体验的范围。历史或民族精英并没有放弃责任，而走上通过成为先锋派（这当然必须永不被承认）而呼吁武装斗争的简单道路，此时，库切的小说展现了"对不可能的体验"的出现。

一位同事对我说，我的这本书就像男人间的所有交流一样，其中，女性在交流中不过是无名的人，这让我很气馁。我对这一看法持怀疑态度：我宁愿用它来重复我开始时就提到的警告。"'女性'这一符号没有起源，没有历史、文化或语言的界限吗？"我们看到了《鲁滨孙漂流记》里的女性。在《福》中，善良白人女性的痛苦被一种无知给消除了，这种无知似乎只有靠人类学才能去除："谁敢说在非洲不存在这样的部落，男人是哑巴，只有女人能说话？"我在美国到处旅行，积极建议开展文化研究项目，可我在大学教授中碰到了许多抵制，当我从另一方面听到这样的批评——文化研究摧毁了文学研究的学术严谨性，我无语了。这种对研究的抵制，和要求库切在小说里书写女性"星期五"（然后我们就能批评他表现得不够完善了）之间，有什么关联？我宁愿保留这一痛苦的时刻，它幻想着在属民的他性中，存在着一个女性拥有权力的社会，学术研究里也经常会碰到这样的浪漫化想法。

我的同事还说："库切读了许多理论，这一点表现出来了。但

是……”但是什么？“理论应该引向实践。”（有那么多没有结果的理论。）[156]那么，在这一情形中，应该是什么实践？是一本没有展示读解理论、却更像“［女性主义或政治］小说应该所是”的书，呼吁武装斗争，满足学院派却从不触及政策制定者？难道我的同事不知道，她关于知行合一的美好观念，已经也正在世界上造成许多痛苦吗？如果比喻被看做是理论生产（许多实践中的一种）的一个例子，或者它使得不可能变得可见（这是所有理论开始工作的这一可能性的前提），读解的另一政治能否引她达致这一结论：她想要帮助不同种族的殖民他者的愿望，也有其门槛和局限？“我很喜欢元小说，但是……”她又添上一句。对哪类描述具体体验的元小说，我们必须持保留意见？工作领域已是一片断裂不平之地。一种政治正确的单一议题，不过是在两个出口标志之间，走最短距离的通常的高速公路罢了。

【注释】

[1] “interpellation”一词，是阿尔都塞提出的概念，说明意识形态如何召唤人成为一个主体，使他将自己在社会论述中被给定的位置，及与社会的关系视为真实，并因此产生相关的社会对应与连结。——译注

[2] 沙莉·班史托克，《左岸妇女》（Shari Benstock，Women of the Left Bank，in News from Nowhere 6，Spring 1989：64）中的评论。

[3] 有关一个相似警示，见阿玛蒂美，《男性的女儿，女性的丈夫》（Ifi Amadiume，Male Daughters，Female Husbands，London：Zed，1987，p.9）。

[4] 夏洛蒂·勃朗特，《简·爱》（Jane Eyre，New York：n.p.，1960）；后文提到此书标为“JE”，随文标注页码。

[5] 这是经典小说《简·爱》的前传，作者是加勒比海地区长大的琼·里斯。殖民地生活的经验丰富了里斯写作的角度，她将故事场景从《简·爱》中寒冷晦暗的英国，拉至阳光普照的牙买加，揭露罗切斯特先生遇到简·爱前的生活和他与神秘前妻的故事。——译注

[6] 琼·里斯，《苍海茫茫》（Wide Sargasso Sea，Harmondsworth：Penguin，1966）；后文提及此书，标为“WSS”。玛丽·雪莱，《弗兰肯斯坦》（Frankenstein；or，The Modern Prometheus，New York：New American Li brary，1965）；后文提及此书时，标为“F”。玛哈丝维塔·黛维，《翼龙，普伦·萨海，帕沙》（Mahasweta Devi，“Pterodactyl，Puran Sahay，and Pirtha”，in Imaginary Maps，tr.Spivak，

New York：Routledge，1994，pp.95——196），后文提及此书时，标为“IM”。有关“世界形成”，见马丁·海德格尔，《艺术作品的起源》［“The Origin of the Work of Art”，in David Farrell Krell，ed.，Basic Works：From Being and Time（1927）to the Task of Thinking（1964），San Francisco：Harper，1993，pp.137——212］。海德格尔的观念，即只要文本是份艺术作品，其制造过程中的冲突特征就被设定或放置在它之内，在此非常有用。我在此对这些文本的解读，显然受到我对以下认识的理解的影响：解构的“开始工作”模式，如何是对海德格尔将艺术放在优先位置这一认识的重新铭写。（见本书附录）

[7] 在我的文章《〈到灯塔去〉中的拆除与建造》（“Unmaking and Making in To the Light house”，in Spivak，In Other Worlds，pp.30——45）中，我试图做到这一点。

[8] 在前一章中已经讨论了理解“一个生命”、“一个专有名称”的解构方法（见本书第73页注释）。学者们带着相当不同的预设，研究过并继续研究勃朗特的生活。除了丽贝卡·弗雷泽的《夏洛蒂·勃朗特》（Rebecca Fraser，Charlotte Brontë，London：Methuen，1988）和《勃朗特一家：夏洛蒂·勃朗特和她的家庭》（The Brontës：Charl otte Bronte and Her Family，New York：Crown，1988）之外；还有林德尔·戈登的《夏洛蒂·勃朗特：激情的生命》（Lyndall Gordon，Charlotte Brontë：A Passionate Life，New York：W.W.Norton，1995）；伊丽莎白·盖斯凯尔的《夏洛蒂·勃朗特生平》（Elizabeth Cleghorn Gaskell，The Life of Charlotte Brontë，ed.Alan Shelston，Harmondsworth：Penguin，1975），这是一本可爱的充满女性色欲的当代传记；玛戈·彼得斯的《不安的灵魂：夏洛蒂·勃朗特传》（Margot Pet ers，Unquiet Soul：A Biography of Charlotte Brontë，Garden City，N.Y.：Doubleday，1975）；汤姆·温尼弗里斯的《夏洛蒂·勃朗特新传》（Tom Winnifrith，A New Life of Charlotte Brontë，Basingstoke，Hamp shire：Macmillan，1988）；1899年，孜孜不倦的汉弗莱·沃德太太开始收集勃朗特书信，编写《勃朗特姐妹的生平与著作》（Humphrey Ward，The Life and Works of Charlotte Brontëand Her Sisters，London：John Murray，1920——1922），一直到1929年。我们所能做的，就是在下文指出小说中的“将……排除在外”的结构。

[9] 就和往常一样，我的表述来自阿尔都塞的《意识形态和意识形态国家机器》［Louis Althusser，“Ideology and Ideological State Apparatuses（Notes Towards an Investigation）”，in “Lenin and Philosophy” and Other Essays，tr.Ben Brewster，New York：Monthly Review Press，1971，pp.127——186］一文。对个人和个人主义之间的敏锐区分，见沃洛西诺夫，《马克思主义和语言哲学》（V.N.Volosinov，Marxism and the Philosophy of Language，tr.Ladislav Matejka and I.R.Titunik，New York：Studies in Language，1973，pp.93——94，152——153）。有关对英国“个人主义”之根源及其分支的“诚实”分析，见麦克弗森，《占有性个人主义的政治理论：从霍布斯到洛克》（C.B.MacPherson，The Political Theory of Possessive Individualism：Hobbes to Locke，Oxford：Oxford Univ.Press，1962）。

[10] 我正在建立与霍米巴巴的“不全然/不白”（not-quite/not-white）这一有力概念的类比，他在《论模仿与人：殖民话语的暧昧》（Homi Bhabha，“Of Mimicry and Man：The Ambiguity of Colonial Discourse”，October 28，Spring 1984：132）一文中提出了这一概念。我还应该说明，我在此加上了“本土”，来回应“第三世界妇女”一词。当然，这一术语无法对西印度和印度语境以及由迁徙形成的各种帝国主义语境，应用同样的历史公正。下一章会定义属民的含义。在此，足以说，我们是在殖民地资产阶级兴起的对照下来考察本土属民女性，而她在女性解放中的参与是另一回事。在这个意义上，《简·爱》中的疯女人伯莎·梅森并不是一个属民。就如我之后要论述的，因为她的疯狂，她的资产阶级的阶级流动性被去除了；疯子是一种特定的属民。还可以再说一句，属民性类别就和流放类别一样，对女性来说，用法不同。

[11] 雷塔马尔，《凯列班：论对我们美国文化的讨论》（“Caliban：Notes towards a Discussion of Cul ture in Our America”，tr.Lynn Garafola et al.，in Massachusetts Review 15，Winter-Spring 1974：7——72）；后文提到此文时，标为“C”。

[12] 何塞·恩里克·罗多（1871——1917），乌拉圭思想家、作家、散文家、文学评论家，在1900年出版的代表作《爱丽儿》中对美国在拉美的殖民扩张进行了抨击，将美国描绘成粗暴而又贪婪的“半人半兽怪物”凯列班。罗多的思想在拉美国家广为流传，成为这一地区反美主义思潮的起源。——译注

[13] 出自莎剧《暴风雨》，是个空气般的精灵，听命于来岛上的主人普洛斯彼罗，心甘情愿做他的帮手。——译注

[14] 何塞·恩里克·罗多，《爱丽儿》（Ariel，ed.Gordon Brotherston，Cambridge：Cambridge Univ.Press，1967）。

[15] 《爱丽儿》的编辑戈登·布若斯顿继而写了一本《第四世界之书：从他们的文学解读美国土著》（Gordon Brotherston，The Book of the Fourth World：Reading the Native Americas through Their Literature，Cambridge：Cambridge Univ.Press，1992），这本书受在探讨拉美身份问题时对美国土著的有效排除这一认识启发。

[16] 对“由可以阐释的文本所限定的无法抵达的空白”的详细阐释，见第三章。

[17] 伊丽莎白·福克斯——杰诺维塞，《将女性历史放在历史内》（“Placing Women’s History in History”，New Left Review 133，May——June 1982：5——29）。在这里，也许我要多说一句，这些年来，我发现越来越难以认同福克斯——杰诺维塞从此洞见得出的结论。

[18] 以下有关《简·爱》的引文，参考了祝庆英译本，上海译文出版社，1980年版。——译注

[19] “withdrawing room”，16世纪英国豪门贵族称呼客厅的用词，其

中“withdraw”指避开其他人，以求清静，是房主夫妇和尊贵客人才能享受的特权，后简称为“drawing room”。——译注

[20] 鲁道夫·阿克曼，《艺术、文学、商业、制造业、时尚和政治总览》（The Repository of Arts，Literature，Commerce，Manufac tures，Fashions，and Politics，London：R.Ackermann，1823，p.310）。

[21] 有关权力——知识（pouvoir-savior）作为使事物有意义的能力（making-senseability），见斯皮瓦克，《再论权力/知识》（“More on Power/Knowledge”，in Outside，pp.34——36）。

[22] 这一警惕似乎特别重要。很显然，“种族主义”是个非常复杂的问题。（我们可以通过参考安东尼·阿皮亚、金伯利·克伦肖、肯德尔·托马斯和帕特里夏·威廉斯的著作，感觉它在理论上的复杂性。）但对它的轻视和诊断性应用则是另一回事。自从本章最初在1985年作为论文发表，至今至少重印了11次，而且还在以惊人的速度不断重印。本文最初的写作源于一种震惊，在这样一部印度独立后几乎所有孩子都读过的小说《简·爱》中，发现了帝国主义公理。因此，本文并没有意识到此后缓慢发展的与阶级有关的共谋。只是简单援引种族和性别，而没有任何自我批判的精神作为一种牵制，就成功地掩盖了剥削。我相信，这是早期版本受欢迎的原因。

[23] 克利奥尔人是出生于西印度群岛或西属美洲的欧洲人的后裔，是黑人和欧洲血统白人的混血儿。——译注

[24] 特里·伊格尔顿，《权力神话：对勃朗特姐妹的马克思主义研究》（Myths of Power：A Marxist Study of the Brontës，New York：Barnes&Noble，1975）；这是此书的主要论断之一。

[25] 桑德拉·吉尔伯特和苏珊·古芭，《阁楼上的疯女人：女作家和19世纪文学想象》（The Mad-woman in the Attic：The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination，New Haven：Yale Univ.Press，1979，pp.360——362）。

[26] 在不特定种族女性的语境中，德里达将康德视为“绝对色情作品作者”（categorical pornographer）[《丧钟》（Glas，Lincoln：Univ.Of Nebraska Press，1986，p.128）]。

[27] 利奥塔尔，《论崇高之分析》，第175页，以及康德，《实践理性批判》（Critique of Practical Reason，tr.Lewis White Beck，New York：Macmillan，1993，p.90）。下一段康德引文出自第86页。

[28] 这一历史关头对伊斯兰教来说没有用，有关与此的比较，见斯皮瓦克，《解读〈撒旦诗篇〉》（“Reading The Satanic Verses”，in Outside，pp.238——240）。

[29] 在第三章中，我尝试证明将社会历史问题简化为公式或命题的做法是合理

的。我所说的“歪曲”并没有作为一个偶然，落在康德的纯粹伦理之上，相反，就如我在第一章中所说，它作为一个可能的增补，存在于这一伦理框架内。有关将人呈现为孩童而不是异教徒，我的公式可以在比如说康德的《什么是启蒙》（“What Is Enlighten ment?” in Kant，“Foundations of the Metaphysics of Morals”，“What Is Enlightenment?” and a Passage from “The Metaphysics of Morals”，tr.and ed.Lewis White Beck，Indi anapolis：BobbsMerrill，1959）一文中找到。在1994年9月哥伦比亚广播公司晚间新闻报道美国驻军海地时，主持人丹·拉瑟提到海地人是“孩子”。另参见斯皮瓦克，《学术自由》（“Academic Freedom”，in Pretexts 5.1——2，1995：117——156）。

[30] 《天路历程》为英国人班扬所著，该书借用寓言和梦境的形式，描写基督徒背负世界重担前往天堂的故事。——译注

[31] 这里化用了《天路历程》的书名。——译注

[32] 《天路历程》中引导克里斯蒂安娜进天城的人。——译注

[33] 《圣经》中的人物，无底坑的使者，折磨不信上帝的人的蝗群的王。——译注

[34] 伊丽莎白·弗里兰与琼·里斯的访谈，引自南希·哈里森，《琼·里斯和作为女性文本的小说》（Nancy Harrison，Jean Rhys and the Novel as Women’s Text，Chapel Hill：Univ.of North Carolina Press，1988，p.128）。玛吉·休姆［《跨境：当代女性作家策略》（Maggie Humm，Border Traffic：Strategies of Contemporary Women Writers，New York：Manchester Univ.Press，1991，pp.62——93）］和其他一些学者随后更为彻底地细化了西印度背景，远比我能够做到的更多。但休姆的出色论文毫无根据地认为我“不重视”《苍海茫茫》里的黑人奶妈克里斯托芬。我要重复这一点：里斯小说的一个优点在于，它将克里斯托芬的“非包含在内”（non-containment）展现出来。她当然是个强有力的母亲形象，但在小说最后，也从文本上来说，她被抛弃了。

[35] 以下《苍海茫茫》引文，参考王家湘译本，人民文学出版社，1986年版。——译注

[36] 见路易丝·温吉，《到19世纪早期为止西欧文学中的那喀索斯主题》（Louise Vinge，The Narcissus Theme in Western European Literature up to the Early Nineteenth Century，tr.Robert Dewsnap et al.，Lund，Sweden：Gleepers，1967），第五章。（“关锁的园”指圣母和圣子围在花园中，一群天使陪伴着圣母和圣子。它喻指《雅歌》里的一句话：“我妹子，我新妇，乃是关锁的园。”——译注）

[37] 有关对这一文本的详细研究，见约翰·布兰克曼，《文本中的那喀索斯》（John Brenkman，“Narcissus in the Text”，Georgia Review 30，Summer 1976：293——327）；以及斯皮瓦克，《回声》（“Echo”，in Donna Landry and Gerald McLean，eds.，The Spivak Reader，New York：Routledge，1995，pp.126——

202）。

[38] 我必须向穆赫吉（Arun P.Mukherjee）声明，我并不认为这是帝国主义所实施的唯一暴力［《审问后殖民主义：一些令人不安的危机》（“Interrogating Postcolonialism：Some Uneasy Con junctures”，in Harish Trivedi and Meenakshi Mukherjee，eds.，Interrogating Post-Colonialism：Theory，Text and Context，Shimla：Indian Inst.of Advanced Study，1996，p.19）］。正是因为像她和我这样的人会不知不觉受到这一认知暴力的影响，所以有必要指出这一点。

[39] 比如，参见托马斯·斯特利，《琼·里斯批评研究》（Thomas F.Staley，Jean Rhys：A Critical Study，Austin：Univ.of Texas Press，1979，pp.108——116）。有趣的是，斯特利对这点感到不安，因此对这本小说有所不满。

[40] 当然，这只是对拉康理论的粗略总结：拉康清除了弗洛伊德描绘场景里的叙事内容，进行了提炼。本书中所有对“理论”的运用，要么是重新布局，要么是小心翼翼的“误用”。有关对心理分析的重新布局式使用，见本书第283——286页。让我一直十分感兴趣的是，尽管弗洛伊德和拉康使用的证据基础如此薄弱，批评家却发誓它普遍适用。

[41] 我试图将阉割与压抑住没写的信联系起来，见我的文章《如同利刃的信》（“The Letter As Cutting Edge”，in In Other Worlds，pp.3——14）。

[42] 玛丽·厄米里从文脉上来说更为充实的意见，在某种程度上与我不同［见《琼·里斯在“世界尽头”：殖民流放和性流放小说》（Mary Lou Emery，Jean Rhys at “World’s End”：Novels of Colonial and Sexual Exile，Austin：Univ.of Texas Press，1990）］。当然，我无法（根据可获得的心理传记）在克里斯托芬的文本内“负责”，虽然我在下一章中试图为巴杜里负责。但是我们需要“负责”，从而对克里斯托芬的表达，大胆作出一个判断。这是非地方主义者的文化研究——它不局限于民族出身——的局限性和开放性。

[43] 歌丽·维斯万纳森（Gauri Viswanathan，印度裔学者，从事后殖民理论研究。美国哥伦比亚大学比较文学与英语文学教授，跟随萨义德多年，深受影响。——译注）正在撰写的著作是论述这一转向的杰出之作。

[44] 琼·里斯，《奥比之夜》（“Obeah Night”，in The Penguin Book of Caribbean Verse in English，ed.Paula Burnett，Harmondsworth：Penguin，1986）。有趣的是，小说中，里斯摆出了破坏这一脚注的姿态。她都不让罗切斯特有一个名字。

[45] 芭芭拉·强森，《我的魔鬼/我的自我》（Barbara Johnson，“My Monster/My Self”，Diacritics 12，Summer 1982：2——10）。

[46] 玛丽·普维，《我的丑陋后裔：玛丽·雪莱和浪漫主义的女性化》（Mary

Poovey，“My Hideous Progeny：Mary Shelley and the Feminization of Romanticism”，PMLA 5.95.3，May 1980：332——347）。另参见乔治·列文，《现实主义想象：从〈弗兰肯斯坦〉到〈查特莱夫人〉的英国小说》（George Levine，The Realistic Imagination：English Fiction from Frankenstein to Lady Chatterley，Chicago：Univ.of Chicago Press，1981，pp.23——35）。

[47] 疯狂科学家弗兰肯斯坦造人的办法是用许多碎尸块拼接成一个“人”，然后用闪电将其激活。——译注

[48] 以下《弗兰肯斯坦》的引文，均参考了陈渊、何建义译本，江苏科技出版社，1982年版。——译注

[49] 20世纪80年代后期，我曾提议读者去参考“女性主义国际网络”的出版物，它们最好地概述了当时的生殖技术讨论。到了90年代中期，我就会这么提议，要一方面参考联合国出版物，一方面参考“女性主义反生殖和基因工程的国际网络”（FINRRAGE）。对最终分析来说，来自地方女性的田野报告无可替代。本书结尾时就童工问题略微谈到这点。

[50] 有关男性偶像崇拜，见弗洛伊德，《物神崇拜》（“Fetishism”，SE 21：152——157）。有关对《弗兰肯斯坦》的更为“严肃”的弗洛伊德式研究，见玛丽·雅各布斯，《这个文本里有女性吗？》（Mary Jacobus，“Is There a Woman in This Text?” New Literary History 14，Autumn 1982：117——141）。我的“幻想”当然会受到以下“事实”驳斥：男性/女性的对立不是对称的，对女性来说，居于一个物神崇拜者的地位比男性更困难，见玛丽·安·多恩，《电影和化装舞会：对女性观众的理论探讨》（Mary Ann Doane，“Film and the Masquerade：Theorising the Female Spectator”，Screen 23，Sept.——Oct.1982：74——87）。这再次是个范畴“错误”。我写这些的时候，还没有开始研究梅兰妮·克莱因。现在我可以不用道歉了。因此我在即将发表的《割礼告解：我的故事作为（母亲）他者的故事》（“‘Circumfession’：My Story as the（M）other’s Story”）一文中继续阐发了这一观点。

[51] 原文为“hysteric”，歇斯底里，其词根为“hustera”（子宫），旧思想认为是子宫里的不安引起歇斯底里。——译注

[52] 有关可行叙事（permissible narratives）这一概念，参见梅兰妮·克莱因，《爱、愧疚与修复》（Melanie Klein，“Love，Guilt and Reparation”，in Love，Guilt and Reparation and Other Works，London：Hogarth，1975，pp.317，328）。

[53] 沃尔内，《帝国的灭亡；或对帝国革命的思考》（Constantin François Chasseboeuf de Volney，The Ruins；or，Meditations on the Revolutions of Empires，tr.pub.，London：n.p.，1811）。在《时间与他者》（Time and the Other）中，费边向我们展示了在“新”世俗史中一种相类的对时间的操纵。很多人忽略了怪物通过沃尔内而获得教育，最令人震惊的是桑德拉·吉尔伯特的《恐怖的孪生子：

玛丽·雪莱的畸形夏娃》（“Horror’s Twin：Mary Shelley’s Monstrous Eve”，Feminist Studies 4，June 1980），要不是这种忽视，这篇文章就非常精彩。她随后的著作极其令人信服地填补了此类空隙，比如她对哈格德《她》（She）的评论文章《莱德·哈格德的黑暗之心》（“Rider Haggard’s Heart of Darkness”，Partisan Review 50.3，1983：444——453）。

[54] “信件总是且先在地被中途截取……其‘主体’既非信息发送者，也非信息接收者。……信件由对它的拦截所构成。”[雅克·德里达，《讨论》（“Discussion”，after Claude Rabant，“Il n’a aucune chance de 1’entendre”，in Affranchissement du transfert et de la lettre，ed.René Major，Paris：Confrontation，1981，p.106）]玛格丽特·萨维尔被设计，来占有读者的“主体”，挪用进她自己的“个性”签名中。

[55] 最惊人的内在证据是作者序，在梦到那时尚无名字的维克多·弗兰肯斯坦这一形象并（通过，他虽然不是完全通过他）被怪物吓了一跳——后来雪莱在弗兰肯斯坦的故事里再现了这一场景——之后，“第二天”，雪莱着手创作这个故事，“……用了这样的语句：‘这是11月的一个阴沉夜晚’”（F xi）。这也是完成之书第五章开始的话，在这章中，弗兰肯斯坦开始叙述他实际制造怪物的过程（F 56）。

[56] 应该指出，玛哈丝维塔·黛维的著作绝非当代孟加拉（或印度）小说的代表，因此，也无法用作詹明信所谓的“第三世界文学”的例子。

[57] Dhirendranath Baske，Paschimbanger Adibasi Samaj（Calcutta：Shubarnorekha，1987），vol.l.，projected from p.17.

[58] 原文为“ab-use”，意为“滥用”。

[59] IM 196；英译文有改动。“原始印度民族”中包含的用词不当，并不光因为在如今称为“印度”的地方，没有一个包含所有原住民的“部落”，也因为“印度”这个概念本身不是“印度的”。而且进一步说，“印度”也不等同于“Bhārata”（婆罗多）这一概念，就像“民族”和“jāti”有不同历史一样。此外，整个民族作为起源之地这一观点，也不是原住民话语形成内的表述，在后者，地方性重要得多。我详细指出这点，是因为，首先，“用词不当”这个词是“难以理解”这一普遍罪行的最坏罪犯之一；其次，在最细致的考察下，即便是最为霸权的身份，也会显示出用词不当；最后，为了建立市民社会而（滥）用启蒙，使得属民话语形成摇摇欲坠而解体。还需指出的是，尽管因为非洲情境，“部落”一词不再受国际欢迎，但它仍然可以在印度的本土语言使用中找到，在印度，这个词语是用来反对“世袭阶级”的。

[60] 德里达，《论精神》，第32页。

[61] 德里达，《法的力量》，第947页。

[62] 1942年，黛维加入了传奇般的未分裂的印度共产党。她积极参与反殖民斗争，也见证了解殖的失败。在她的小说中，鲜见“殖民话语”。在《紧身胸衣背后》

（“Choli ka pichhe”，in Devi，The Breast Stories，tr.Spivak，Calcutta：Seagull，1997，p.140）中，有一个精彩的反讽因素，它反对将当代社会的所有毛病都归咎于英国殖民主义。

[63] 这是文本里的一个微小因素，构成了普伦的被限制。但是，是对这种差异的否认，可以产生全球金融化所需的世界姐妹情谊。是谁被女主角禁声了？（见本书第353——421页，这是本书的最后论述。）

[64] 德里达，《马克思的幽灵》，第6页及其他各处。

[65] 作者签名保证了文本（的礼物）确实是种伪造，有关作者签名的迷宫式动力学，见德里达，《特定时间》，第107——172页。这里重要的不只是“镜像的”。它与以下事实有点关联：通过阅读文学作品，我们学习去从独特的、无法证实的事情中了解情况。

[66] 原文为“truth-claim”，指未被经验证实的假说。——译注

[67] 在保罗·德·曼的晚期著作和德里达的早期著作中，到处可以找到对这些关注的提及。有关专门参考，见德·曼，《阅读的寓言：卢梭、尼采、里尔克、普鲁斯特的比喻语言》（Allegories of Reading：Figural Language in Rousseau，Nietzsche，Rilke，Proust.New Haven：Yale Univ.Press，1979，pp.205，208——209，236，253）以及德里达，《有限公司指南》（“Limited inc：abc”，Glyph 2，1977）。

[68] 因为拉美国家与美帝国主义有着更为直接、更为持久的关系，因此姐妹情谊及需求更为广泛和明确，即便在它们受压迫的时候也是如此。里戈贝塔·门楚（危地马拉土著人权利领袖，1992年诺贝尔和平奖得主。——译注）可以被拉美研究协会奉为偶像。

[69] 在《寻找女性主义读解：但丁——叶芝》（“Finding Feminist Readings：Dante-Yeats”，in Spivak，In Other Worlds）中，我曾试图展示另一个召唤欧洲诗人兄弟情谊的例子。我已经不止一次引用吉纳维夫·劳埃德的《理性之人》。德里达在《丧钟》的左手栏里（心理分析术语，原指在纸的左侧写下心中想说而未说出的话。——译注）展现了欧洲哲学的同性——爱欲。

[70] 有关波德莱尔作品中“人之为人”的可疑（未知）真相，见德·曼，《盲点与洞见：论当代批评修辞》（Blindness and Insight：Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism，2d ed.，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1983，p.35）以及《浪漫主义修辞》（The Rhetoric of Romanticism，New York：Columbia Univ.Press，1984，p.243）。

[71] 斯皮瓦克，《错置与女性话语》（“Displacement and the Discourse of Woman”，in Mark Krupnick，ed.，Displacement：Derrida and After，Bloomington：Indiana Univ.Press，1983，pp.184——186）。

[72] 夏尔·波德莱尔，《波德莱尔》（Baudelaire，tr.Francis Scarfe，Baltimore：Penguin，1961，p.209）。诗行的行数标在文本中。

[73] T.S.艾略特，《传统与个人才能》（“Tradition and the Individual Talent”，in The Sacred Woode：Essays on Poetry and Criticism，7th ed.，London：Methuen，1967，pp.58，56）。

[74] 用于直接称呼不在场或虚构的人物。——译注

[75] 比如斯皮瓦克，《寻找女性主义读解》，注释4。

[76] 原文为“natural”，也有中立之意。——译注

[77] 指语言或非语言起记号指代作用的过程。——译注

[78] 后面我将探讨波德莱尔的欧非混血情妇珍妮·杜瓦。在此，让我说，我关注的是文本中女黑人形象的展现。二十四岁时，波德莱尔在自杀遗书中写到，杜瓦“是我曾爱过的唯一一个女人——她一无所有”。［波德莱尔，《书信集》（Correspondance générale，ed.Jacques Crépet，Paris：Louis Conrad，1947，vol.1.p.72）］即便将这首诗看做是直白的传记书写，我们还是会对这种历史的反讽感到惊讶：诗人唯一一位挚爱的女性，竟然按这种级别排列来表现。

[79] 波德莱尔，《恶之花》（Les Fleurs du mal，ed.Antoine Adam，Paris：Gamier，p.382）。

[80] 白人与黑人的混血儿。——译注

[81] 有关东方主义与关于非洲的话语之间的重要区别，见克里斯托弗·米勒，《茫茫黑暗：法国的非洲主义话语》（Christopher Miller，Blank Darkness：Africanist Discourse in French，Chicago：Univ.of Chicago Press，1985，pp.14——23）。

[82] 参见德里达在《丧钟》、弗洛伊德在《明信片：从苏格拉底到弗洛伊德及其他》（The Post Card：From Socrates to Freud and Beyond，tr.Alan Bass，Chicago：Univ.of Chicago Press，1987）中对黑格尔的策略的解读。

[83] 有关后一点，见德里达，《独立宣言》（“Declarations of Independence”，in New Political Science 15，1982：7——15）。

[84] 这句尖锐的话，是她在1985年于南安普敦召开的“两性差异大会”上说出的。但讲稿发表后，这句话不见了，不过它当然与其总体论述一致。见丽莎·贾汀，《女孩的谈话（给左派男孩听），或边缘化女性主义批评实践》［“Girl Talk（for Boys on the Left），or Marginalising Feminist Critical Praxis”，Oxford Literary Review 8.1——2，1986：208——217］。

[85] 爱德华·艾赫恩，《黑人女性，白人诗人：波德莱尔关于珍妮·杜瓦的诗歌中的流放与利用》（“Black Woman，White Poet：Exile and Exploitation in Baudelaire’s Jeanne Duval Poems”，French Review 51，1977：212——220）。安德鲁·布什关注波德莱尔本人的恋母情结，通过一种忽略文本修辞肌理的连续派（continuist）方法，他推导出诗人对两个女性的非对称性运用［《〈天鹅〉：误读的历史》（Andrew Bush，“‘Le cygne’ or ‘El cisne’：the History of a Misreading”，Comparative Literature Studies 17.4，Dec.1980：419，423）］。爱德华·W.卡普兰认为挪占子宫和一般女性气质的愿望，在宣言中得以实现［《波德莱尔对作为寡妇的诗人形象的描绘：三首散文诗和〈天鹅〉》（Edward W.Kaplan，“Baudelaire’s Portrait of the Poet as Widow：Three Poèmes en Prose and ‘Le Cygne’”，Symposium 34.3，Fall 1980：245，246）］。克里斯托弗·米勒提供了对这首诗歌的一种同情性读解，他将之读解为“不带偏见的他性”（《茫茫黑暗》，第136页）；尽管他当然认识到“有一个阻止了整体平等的因素：诗人主体”（第138页）。正如他书中的副标题显示的，他的研究专门关注法国的非洲主义，而这本身补充了我更为综合的读解。还要稍稍提一提德·曼的寓言概念的有用性。米勒的素材似乎来自于《时间性的修辞》（“The Rhetoric of Temporality”，in Blindness and Insight，ed.Wlad Godzich，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1983，pp.187——228）。即便是在那篇文章中，在“时间差异”的空无中假定“同一……的不可能性”，也并不是假定“成为纯粹同一的纯粹差异”。要“拒绝”怀旧，（德·曼所做的）恰恰就是不要让它“无效”（米勒，《茫茫黑暗》，第138页）。然而，就如我在第一章中默默指出的，德·曼的寓言定义来自《阅读的寓言》，此书把我们引向一个包容一切的“反讽”，其中，寓言的定义被否定了：永远的中场插入唱段、持续的打断。米勒在注释47（第134页）中提到一段对话，说德·曼“‘彻底否定了这篇文章（《时间性的修辞》）’”。1970年，在爱荷华大学拥挤的英语系休息室，一次讲座和讨论后的休息时间，我向德·曼表达了对他最近发表的《时间性的修辞》的赞美，德·曼用令人放松的话回应说：“我那时还没读过德里达呢。”当米勒写道，“如果‘寓言’这个词在最宽泛的意义上表示话语及其对象之间的距离，那么，所有非洲主义叙事都是寓言性的”（第136页；楷体为笔者所标）；我们应该推荐德·曼对寓言的解构性定义：它溢出而成为了“反讽”——我始终如此翻转德·曼——这种反讽重视“换其他方式说话”的行动主义；也应该指出，如今关键是将距离转变为不断打断，其中，寓言的中介——位于无法定位的他性中，这他性由可靠的、最起码的同一主义所预设——因此被认为坐落于他种方式的他者中。这与马克思的坚决主张有某种关联，马克思认为，除非利润率的下降趋势有效地变成了危机，否则社会主义不会变成——在这一行动主义的意义上——对资本主义的讽刺寓言（马克思，《资本论》3：317——375；当然，马克思没有用“寓言”一词，他只知道这个词的通常意思）。如果米勒的论证与种族相关，马克思的命令就与阶级相关。在《做点事：谈谈身份》（“Acting Bits：Identity Talk”，in Dennis Crow，ed.，Geography and Identity：Exploring and Living Geopolitics of Identity，Washington：Maisonneuve，1996）一文中，我在性别语境中使用了寓言这一概念。

[86] 我希望读者能够容忍“男性至上主义”（masculism）这个词。我喜欢这里

面“muscling”（发挥强力）的微弱回声。“男性至上主义”似乎关乎如何成为具有男性气概的人，而相应的那个跟具有女性气质相关的词，就是“女性主义”。

[87] 鲁德亚德·吉卜林，《散文韵文集》（The Writings in Prose and Verse，New York：Scribner’s，1913，vol.31，no.1，p.227）。后文提到此书时，标为“WC”。“这是一个关于‘一类新女性’的故事，凯莉［鲁德亚德的妻子］这么写道，而‘她最后光彩夺目’……她得到了全面的刻画，吉卜林之前的女主人公都没有受到这样的待遇。”［查尔斯·卡林顿，《鲁德亚德·吉卜林：他的生平与著作》（Charles Carrington，Rudyard Kipling：His Life and Work，London：Macmillan，1955，pp.276，277）］但是即便是这样一种适度的“女性主义”姿态，也很快被误解了。女主人公被形容为“刚硬的年轻女性，喜欢粗鲁男人”［斯蒂芬·卢修斯·格温，《吉卜林先生的疯狂》（Stephen Lucius Gwynn，“The Madness of Mr.Kipling”，in Kipling：The Critical Heritage，ed.Roger Lancelot Green，London：Routledge，1971，p.213）］。

[88] 我无法抵制在此将东方主义包含在内的诱惑，实际的印度场景被转变为《圣经》里的东方，在J.W.凯伊的当时著作《印度兵反英叛变》（J.W.Kaye，History of the Sepoy War in India，1857——1858，London：W.H.Alien，1880——1888）里也可以找到。凯伊描绘道，在所谓的印度兵变时期，印度起义军让英国妇女碾磨玉米：“当她们坐在地上时，这些基督徒俘虏一定隐约回想起他们的《圣经》学习，回想起在东方，碾磨玉米如何被认为是奴役的象征。”［凯伊，《印度兵反英叛变》2：355，楷体为笔者所标；引自穆赫吉1989年12月23日在于加尔各答召开的属民研究大会上的发言《〈撒旦解放了地球〉：1847年印度革命中的坎普尔大屠杀》（Rudrangshu Mukherjee，“‘Satan Let Loose upon Earth’：The Massacres in Kanpur in the Revolt of 1847in India”）。］

[89] 有关对这一段落的赞美，见格林（编），《吉卜林评论集》（Kipling：The Critical Heritage，ed.Roger Lancelot Green，London：Routledge，1971，p.213）及卡林顿，《鲁德亚德·吉卜林：他的生平与著作》，第224页。

[90] 金斯利·艾米斯，《鲁德亚德·吉卜林和他的世界》（Kingsley Amis，Rudyard Kipling and His World，New York：Scribner’s，1975，p.25）。

[91] 在此，我并不想讨论关于吉卜林的“帝国主义”这一有争议的问题。相反，我关注的是文本中两性差异只有对殖民者才变得相关这一事实。然而，还是值得指出一项有力证明了帝国主义影响的证据。几乎我读过的所有西方批评家——其中许多人（比如T.S.艾略特、乔治·奥威尔、莱昂内尔·特里林、兰德尔·贾雷尔）的看法都收入格林的《吉卜林评论集》和艾略特·L.吉尔伯特的《吉卜林及其评论》（Eliot L.Gilbert，ed.，Kipling and the Critics，New York：New York Univ.Press，1965）中，很方便找到——都提到吉卜林的长短篇小说对他们少年时代性格形成的影响。请将下面一位孟加拉作家的评论与上述集体证明做比较：“我十岁的时候，在东孟加拉一个村，第一次读了吉卜林的《森林王子》，但之后再没有读过他的任何其他作品，因为害怕他的种族傲慢会伤害我的感情。”［尼拉德·乔杜里，《落单的狼》（Nirad

C.Chaudhuri，“The Wolf without a Pack”，TLS，Oct.6，1978）］上引这句话是乔杜里文章中的一段回忆，之后他反思了所谓的解殖和对经济发展的拒斥，这我无法苟同。

[92] 对地名的这种挪用在美国更为惊人。有关印度和美国之间的“失败的对应”，见斯皮瓦克，《对文化研究问题的点点思考》，第262页。当认识上的侵犯成功实施，这些重新编码就内在化了。但这不一定就是死胡同。这种内在化也可以被去除霸权，充满了抵抗意味的压迫者的名字，有益于策略上的统一。有关对印度部落语境里这种行动的评论，见斯皮瓦克，《差异中的女性：玛哈丝维塔·黛维的〈慷慨的杜萝缇〉》（“Woman in Difference：Mahasweta Devi’s ‘Douloti the Bountiful’”，in Outside，pp.75——95）。

[93] 当然，我并非是在说那些研究印度语言（通常研究语法构成和语言学）的英国学者。这一专门化的工作，在建构学科的历史以及帝国主义的认知计划中开展。下一章我会简单谈一下这点。

[94] 德·曼，《“结论”：瓦尔特·本雅明的〈译者任务〉》（“‘Conclusions’：Walter Benjamin’s ‘The Task of the Translator’”，in The Resistance to Theory，Minneapolis：Univ.of Minnesota，1986，pp.91——92）。

[95] 我在《翻译政治》（“The Politics of Translation”，in Outside，pp.179——200）一文里以更长篇幅阐述了这一论点。

[96] 大卫·阿诺德，《农民意识和行为中的饥荒：马德拉斯，1876——1878》（David Arnold，“Famine in Peasant Consciousness and Peasant Action：Madras 1876——1878”，in Ranajit Guha，ed.，Subaltern Studies：Writings on South Asian History and Society，vol.3，Delhi：Oxford Univ.Press，1984，pp.62——115）。引文出自第73页。

[97] 卡罗琳·海尔布伦的精彩著作《书写一位女性的生活》（Carolyn G.Heilbrun，Writing a Woman’s Life，New York：Norton，1988）的最后一章，第124——131页，也是例子。

[98] 有关南非奴隶经过筛选而被同化为基督徒的介绍，见罗伯特·谢尔，《被缚的孩子：好望角奴隶社会史，1652——1838》（Robert Shell，Children of Bandage：A Social History of the Slave Society at the Cape of Good Hope，1652——1838，Hanover，N.H.：Univ.Press of England，1994）。

[99] L/P&S/1/2，《秘密董事会记录，1784——1858》（Minutes of the Secret Court of Directors，1784——1858）。

[100] “原住民”一词在这里指血统完全属于次大陆的人。

[101] 在从事写作十多年后，我从以下事实得到了安慰：早在1977年，科莱特·吉约曼就提到了这一点。见吉约曼，《种族主义、性别主义、权力和意识形态》（Colette Guillaumin，Racism，Sexism，Power and Ideology，tr.Robert Miles，London：Routledge，1995，pp.141——142及其他各处）。我们如何理解在美国示威的生产过程中出现的宗教笃信和民族主义？想一想“严重怀疑联邦共和国政治文化中回归趋势的重要性”［理查德·沃林，《导论》（Richard Wolin，“Introduction”，in Jürgen Habermas，The New Conservatism：Cultural Criticism and the Historians’ De bate，tr.Shierry Weber Nicholsen，Cambridge：MIT Press，1989，p.xxxi）］。想一想第二次世界大战，你读到了约翰·冈田的《男孩禁忌》（John Okada，No-No Boys，Seattle：Univ.of Washington Press，1957）（此书记载了第二次世界大战后日裔美加移民所受到的不平等待遇和政治迫害。——译者注），参见哥伦比亚大学桑达·伦（Sanda Lwin）即将完成的博士论文。想一想全球化，你开始明白吉约曼所谓的“种族的观念”其实是在性别领域，它不是“性的观念”，而是社会性别；而且在“当下世纪”结束时，它可以更容易地“转变”成“［全球资本；作为一个欧洲人，处于冷战中期，她仍然在说着‘国家’］达到其统治、剥削和消灭之目的的手段。这事实一目了然”（第99页）。卡卡尔（Malini Karkal）论文的一个部分，就是探讨屠杀女婴的人口控制政策。为实现全球金融化，“发展中的女性”变为“性别与发展”（世界银行/联合国的公认政策），这是我当下研究工作的一部分，它一直动摇着本书的写作。

[102] 扶持行动，保障少数族裔学生入学的优惠政策。——译注

[103] 其研究结果收在伯恩海默编纂的《多元文化时代的比较文学》（Charles Bernheimer，ed.，Comparative Literature in the Age of Multiculturalism，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1995）一书中。

[104] 最初的一些文本是：艾伦·布卢姆，《美国精神的封闭》（Allan Bloom，The Closing of the American Mind：How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today’s Students，New York：Simon and Schuster，1987）；E.D.赫什，《文化素养：每个美国人都需知道的》（E.D.Hirsch，Cultural Literacy：What Every American Needs to Know，New York：Vintage，1988）。将这些书与比如纳森·格拉泽，《熔炉之外：纽约黑人、葡萄牙人、犹太人、意大利人和爱尔兰人》（Nathan Glazer，Beyond the Melting Pot：The Negroes，Puerto Ricans，Jews，Italians，and Irish of New York City，Cambridge：MIT Press，1963）这样的书相比较，会很有趣。这里只是最初出现的著作。但是这一领域变化很快。在我修订本书的时候，文献已经激增。小施莱辛格的《美国的分裂》（Arthur Schlesinger，Jr.，The Disuniting of America，New York：Norton，1992）劝诫新多元文化主义以被认可的美国方式，拥抱多元论美国梦。丹尼尔·帕特里克·莫伊尼汉的《万魔殿：国际政治中的种族划分》（Daniel Patrick Moynihan，Pandaemonium：Ethnicity in International Politics，New York：Oxford Univ.Press，1993）和兹比格纽·布热津斯基的《失控：21世纪前夜的全球动荡》（Zbigniew K.Brzezinski，Out of Control：Global Turmoil on the Eve of the Twenty-First Century，New York：

Scribner，1993）则挪用了另一方的一些口号。查尔斯·泰勒的《多元文化主义和“认可政治”》（Charles Taylor，Multiculturalism and “The Politics of Recognition”，Princeton：Princeton Univ.Press，1992）、布鲁斯·阿克曼的《自由革命的未来》（Bruce Ackerman，The Future of Liberal Revolution，New Haven：Yale Univ.Press，1992）和约翰·罗尔斯的《政治自由主义》（John Rawls，Political Liberalism，New York：Columbia Univ.Press，1993）以更为老到的方式，在前苏联解体后的后苏联时期，与多元文化主义和解。关于“逆向歧视”（指历史上的弱势群体成员，得到相对优惠的待遇，且以历史上强势群体的利益为代价。相对于一般的歧视概念，“逆向歧视”指强势集团成员因其身份受到不利对待。这个概念用于批评积极平权措施也会造成不公平对待。——译注）的令人生厌的论证，我原收集在此，不过还没有更新。他们的解决方式，向我正在撰写的论著发出信号。现在回到原先的注脚。我还没有为了扭转歧视，用我收集到的这些令人生厌的论证更新我原来的论述：“左派教师创造了这样一种氛围，其中，如果有人质疑女性研究和种族研究的价值，他们就被贴上标签，被说成是‘性别歧视者’、‘种族主义分子’或‘冷战卫士’”［劳伦斯·海曼，《文化斗争》（Lawrence W.Hyman，“The Culture Battle”，On Campus 8，Apr.1989：5），也参见里·当贝尔，《斯坦福左翼审查制度》（Lee Dembert，“Left Censorship at Stanford”，New York Times 5，May 1989，p.A35）］。罗杰·金巴尔的《拥有终身教职的激进分子：政治如何污染了我们的高等教育》（Roger Kimball，Tenured Radicals：How Politics Has Corrupted Our Higher Education，New York：Harper，1990）仍然是一部可疑的经典著作。我忍不住还要提以下两起冲突：一个是加州州长皮特·威尔逊作为加州大学理事，责成大学放弃扶持行动；而另一个是耶鲁大学将2000万美元还给了校友里·巴斯，后者捐助此款项，让学校教授“西方文明”课程。这一脚注很容易就内套进本书，因为如今本土提供信息者就像国债那样变化迅速。我认为，我的《为这个时代而教学》（“Teaching for the Times”，in Jan Nederveen Pieterse and Bhikhu Parekh，eds.，The Decolonizing of the Imagination，London：Zed，1995，pp.177——202）一文仍然中肯。但我们必须为未来的人类学而写作。

[105] 萨特，《存在主义与人道主义》（Sartre，Existentialism and Humanism，tr.Philip Mairet，New York：Haskell House，1948，pp.46——47）。英译文有改动。

[106] 德里达，《人之终结》（Derrida，“The Ends of Man”，in Margins，p.116）。他此后在《论精神》中论述过海德格尔哲学与纳粹的共谋。

[107] 有关内部殖民，见阿明，《不平等发展》，第369页；菲利普·方纳和乔治·沃克，《黑人民族和国家惯例的形成进程，1865——1900》（Philip S.Foner and George E.Walker，Proceedings of the Black National and State Conventions，1865——1900，Philadelphia：Temple Univ.Press，1986）；切丽·莫拉加，《最后一代》（Cherrie Moraga，The Last Generation，Boston：South End Press，1993）。

[108] J.M.库切，《非洲（女）人的开端》（J.M.Coetzee，“The Beginnings

of（Wo）man in Africa”，New York Times Book Review，30Apr.1989）。

[109] 最后几段引自我自己的文章《对文化研究问题的点点思考》，第278——279页。

[110] 德里达，《人之终结》，第112——113页。

[111] 库切，《福》（Foe，New York：Viking，1987）。

[112] 丹尼尔·笛福，《鲁滨孙漂流记：权威文本/背景/材料/批评》（Robinson Crusoe：An Authoritative Text/Backgrounds/Sources/ Criticism，ed Michael Shinagel，New York：Norton，1975），后文提及此书时标注为“RC”；丹尼尔·笛福，《罗克珊娜：幸运的情妇》（Roxana：The Fortunate Mistress，ed.Jane Jack，Oxford：Ox ford Univ.Press，1964），后文提及此书时标注为“R”。

[113] 收入凯伦·劳伦斯（编），《解殖传统：对20世纪“英国”文学经典的新思考》（Karen R.Lawrence，ed.，Decolonizing Tradition：New Views of Twentieth-Century“British” Literary Canons，Urbana：Univ.of Illinois Press，1992，pp.212——238）。

[114] 沃纳·哈马切尔，《新闻，政治：论保罗·德·曼的战时记者生涯》（Werner Hamacher，“Journals，Politics：Notes on Paul de Man’s Wartime Journalism”，in Responses：On Paul de Man’s Wartime Journalism，ed.Werner Hamacher et al.，Lincoln：Univ.of Nebraska Press，1989，p.439）。

[115] 1972年，德里达出版了他的《边缘：论哲学》（Marges：De la philosophie，Paris：Minuit）。我被标题中的停顿（在此表现为传统的冒号）所吸引。在《论文字学》中，德里达用了独立的标题。而五年后，更为谨慎的德里达在一个相对有结构的标题“论哲学”前用了“边缘”一词。显然可以推测：我，哲学家，在边缘中进行哲学思考；在边缘中哲学有其奇特存在；在此我以非权威的方式进行哲学思考，关注各种边缘；而他者们，充满了我的思维。在此缺席的词是单数的“边缘”。

[116] 1987年到1988年，在英语协会发言中，我躲在看似是解构包围领域的大致非哲学的边界中。解构以其精微细节使我折服。

[117] 见《法的力量》、《特定时间》、《死亡的赠礼》、《绝境》及其他各处（如他们所说）；参见附录。

[118] 埃莱娜·西苏，《美杜莎的笑声》（Helene Cixous，“The Laugh of the Medusa”，in Elaine Marks and Isabelle de Courtivron，eds.，New French Feminisms：An Anthology，Amherst：Univ.of Massa chusetts Press，1980，p.252）。

[119] 马克思，《资本论》1：169——170。除非另有标注，所有该著作引文都出

自这两页。

[120] 马克思，《资本论》1：129。

[121] 我在《对价值问题的点点思考》（第154——175页）和《德里达研究马克思的局限与开放》（第97——119页）中更为详细地论述过这点。

[122] 欧洲人对《鲁滨孙漂流记》这本书的解读，最好的当属皮埃尔·马舍雷的研究［见马舍雷，《文学生产理论》（Pierre Macherey，Theory of Literary Production，tr.Geoffrey Wall，New York：Methuen，1978）］；以及米歇尔·德·塞尔托，《相异性：论他者》（Michel de Certeau，Heterologies：Discourse on the Other，tr.Brian Massumi，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1986）。两者都强调时间。

[123] 本书中，《福》的引文参考了王敬慧译本，浙江文艺出版社，2007年版。《鲁滨孙漂流记》的引文参考了徐霞村译本，人民文学出版社，1989年版。——译注

[124] 库切在《福》中，用克鲁苏（Cruso）替代克鲁索（Crusoe）。——译注

[125] 书名里的“castaway”也有抛弃、放逐之意。——译注

[126] 要深化此处性别差异的主题，我们可以参阅德里达，《真相传播者》（“The Purveyor of Truth”，in The Post Card，pp.411——496）。如果信件没被收到，会怎么样？

[127] 原文为“exceptional”，也有例外之意。——译注

[128] 蒂莉·奥尔森（1913——2007），犹太裔美国活动家、作家。她是一名共产主义者、女权主义者、终生关注平民阶级和妇女问题。——译注

[129] 蒂莉·奥尔森，《告诉我一个谜语》（Tell Me a Riddle，New York：Peter Smith，1986）。

[130] 见雪莱·内尔森·伽马（编），《母亲（他者）之语：论女性主义心理分析阐释》（Shirley Nelson Gamer et al.，eds.，The（M）other Tongue：Essays in Feminist Psychoanalytic Interpretation，Ithaca：Cornell Univ.Press，1985，pp.352——377）。

[131] 兹比格纽·赫伯特，引自苏拉·马克斯（编），《并非实验玩具：三位南非女性的各自生活》（Shula Marks，ed.，Not Either an Experimental Doll：The Separate Lives of Three South African Women，Bloomington：Indiana Univ.Press，1987），题词。

[132] 要意识到危险的必然，不要冒险接近它们，这是将边缘积极边缘化的早期形

式。见德里达，《论文字学》，第74——75页及附录。

[133] 心理分析用语，指一种无意识的机制，通过它，每一精神现象或一个梦的每一成分都是由一个以上的联想决定的，即梦或现象的每一成分都是许多因素的结果。阿尔都塞也用了这一术语，指“多元决定”。——译注

[134] 示播列，指一种只能在特定语言中以特定方式讲述的秘密语式。依据《旧约》的记载，以色列的士师耶弗他带领基列人与以法莲人争战得胜后，基列人把守住约旦河渡口，以防止以法莲人逃亡。有人想要过去一定要说出“示播列”一语。因为以法莲人无法准确发音，只能说出“西播列”，基列人便可辨识出谁是以法莲人而将他杀死。参见《旧约·士师记》12：4——6。——译注

[135] 德里达，《示播列》（Derrida，“Shibboleth”，in Attridge，ed.，Acts，p.399f）。另参见此文早期一个稍微不同的版本，其译本收入《犹太〈圣经〉注释和文学》（Midrash and Literature，ed.Geoffrey H.Hartman and Sanford Budick，New Haven：Yale Univ.Press，1986，pp.307——347）。

[136] 佛朗哥（1892——1975），西班牙军人和政治领袖，领导民族主义政府在反对西班牙内战中击退共和党员的武装力量，并于1939年到1975年任国家元首。——译注

[137] 尽管这句话不是拉克劳和墨菲想出来的，但他们的《霸权与社会主义策略》一书却大致寻找着使这一计划可能的方法。相反，阿尔都塞的《矛盾与多元决定》（“Contradiction and Overdetermination”，in For Marx，tr.Ben Brewster，New York：Vintage，1969）更关注理论而非策略。

[138] 约翰·里切蒂，《笛福的叙事：情境与结构》（John Richetti，Defoe’s Narratives：Situation and Structures，Oxford：Claren don Press，1975，p.56）。

[139] 乔杜里，《欧洲面前的亚洲》（Chaudhuri，Asia before Europe，p.23）。在同一段稍前，我们看到，“很容易认为，只要‘集之系统’，即欧洲的身份完整无缺，‘被排除在外的集’，即亚洲［以及非洲］，其身份和整体性就可以延续”。

[140] 对受限于时间的命名行为的暴力的说明，见米勒，《茫茫黑暗》，第6——14页。

[141] 见德里达，《马刺》（Spurs，tr.Barbara Harlow，Chicago：Univ.of Chicago Press，1979，pp.125——128）。

[142] 他们都是印度裔学者。——译注

[143] 贝尼特·帕里，《当下殖民话语理论的问题》（Benita Parry，“Problems in Current Theories of Colonial Discourse”，Oxford Literary Review 9，1987：27——58）。

[144] 与当下事态的对话，产生了不同的内在机制，这已超出了本书的讨论范围。南非彼得马里茨堡大学的戴维·阿特维尔向我指出，南非存在“特殊类型的殖民主义”这一概念，它是一种大体上并不输出剩余价值的殖民主义。有趣的是，他的这个看法也可以用来阐释库切的克鲁苏对待古典城市利益的暧昧态度。我遵循着自己关于领土存在的并不那么精准的观念——即便如此，在此，我们还是要牢记像南非、澳大利亚、加拿大和美国这样的定居殖民地，与以次撒哈拉非洲、阿尔及利亚、印度等地为模式的领土帝国主义之间，存在差异。

[145] 伯纳德·威廉斯，《道德运气：哲学论文，1973——1980》（Bernard Williams，Moral Luck：Philosophical Papers 1973——1980，Cambridge：Cambridge Univ.Press，1981，pp.20——39）。（传统伦理学宣称，一个人的道德形象不受运气，即不受人们不能控制的机遇或因素的影响。——译注）

[146] 帕里，《当下殖民话语理论的问题》，第35页。

[147] 德里达，《死亡的赠礼》，第108页。

[148] 阿特里奇指出了《福》对《暴风雨》的多处回应。另见罗伯·尼克松，《加勒比海和非洲作家对〈暴风雨〉的挪用》（Rob Nixon，“Caribbean and African Appropriations of The Tempest”，in Robert von Hallenberg，ed.，Politics and Poetic Value，Chicago：Univ.of Chicago Press，1987，pp.185——206）。

[149] 德里达，《论友谊的政治》（“The Politics of Friendship”，tr.Gabriel Motzkin and Michael Syrotinski，American Imago 50.3，fall 1993：353——391）。这篇文章随后被扩充，以书的形式《论友谊的政治》（The Politics of Friendship，tr.George Collins，New York：Verso，1997）出版。我这里指的是我听了第一稿的口头发言。出版的书中对第109页“敌人（foe）一词的现代复兴”这个短语，有一个很不错的脚注（注释13）。

[150] 福的名字“Foe”也有敌人之意。——译注

[151] 斯坦利·费什，《结果》（Stanley Fish，“Consequences”，in Doing What Comes Naturally，Durham：Duke Univ.Press，1989，pp.315——341）。

[152] 蒙甘·西罗特，《浴血重生》（Mongane Serote，To Every Birth Its Blood，New York：Thunder’s Mouth Press，1989）。所引的话出自威廉·芬尼根，《小镇中的遥远隆隆声》（William Finnegan，“A Distant Rumbling in the Township”，New York Times Book Review，7May 1989，p.38）；苏拉·马克斯，《实验玩具》。莫娅被诊断患有“精神分裂症”（第201页），这是对德勒兹和瓜塔里在《反俄狄浦斯》中的论证（第166——184页）的离奇例证。

[153] 马克斯，《实验玩具》，第42，89页。我为了文章的连贯，调整了段落的几个部分。

[154] “重新界定边缘”会议，1989年3月30日在美国塔尔萨大学召开。库切在别处将这一立场形容为“由不再是欧洲人、但还不是非洲人的人的关注产生”（见《白人写作：论南非写作文化》（White Writing：On the Culture of Letters in South Africa，New Haven：Yale Univ.Press，1988，p.11）。库切将穆特罗茨在《重建》（Reconstruction，ed.Mothobi Mutolatse，Johannesburg：Ravan Press，1981，p.6）中的编者导言、恩德贝勒的《南非英语语言和社会变化》（N.Ndebele，“The Eng lish Language and Social Change in South Africa”，Tri-Quarterly 69，1987：235，n.17）中对此的征引，以及纳丁·戈迪默的《空白期的生存》（“Living in the Interregnum”，in The Essential Gesture：Writing，Politics and Places，New York：Knopf，1988，pp.275——276）并置。

[155] 比如，在极其细致地推测性“读解”保罗·策兰的“……背后的灰烬——荣耀”后，德里达说，我们不需要大屠杀，就可以体验保罗那首诗开篇所表现的见证和作证的悖论。在对日常交流可能性的已被理解的预设中，我们就可以感受到这些悖论（“秘密与证词”研讨会第二天，纽约大学，1994年秋）。这是普遍例外的悖论，见德里达，《死亡的赠礼》，第82——85页。

[156] 在我看来，道听途说的批评简单地将亚里士多德的理论打发为评估理论，但亚里士多德相当小心地将理论的对象（集中的关注）从实践（良好的行为）中分离出来。因为理论的对象是不变的［áïδια］，所以，它们“没有起源”［αγέυτα——生态循环，或“e ＝ mc^2”就符合这一条件］，而且无法［直接］措词［αφραζτα；《尼各马科伦理学》（Nicomachean Ethics 6.3.3）］；就如第一章中一样，我的翻译如此笨拙，是为了要避免“永恒之物不生不灭”［《伦理学》（Ethics，tr.H.Rackham，Cambridge：Harvard Univ.Press，1956，p.333）］这样基督教气息浓重的措词。亚里士多德坦率指出，思维［διάνοια］本身打动不了任何东西（《伦理学》6.2.5），而且，怀着警惕定理被剪剪贴贴的心情，他开始假设，依靠陈述或否认，只有五种方式可以获得真理，在这一名单之首，他认为是“τέχνη”——“一种取得真理的理性品质，它关注的是引人走向善恶的实践”（《伦理学》6.5.4；拉克姆，第337页）。

第三章 历 史

如果按老派的看法，哲学是在连接，文学是在描绘，那么，女性主义的历史书写就常常在挖掘。历史学家的本土提供信息者命运如何？就如任何一个攻读学位的历史研究者都知道的，历史知识不能建立在个别案例上。因此，这一章不是历史著作，正如第一章并非哲学思考一样。所谓跨学科研究的焦虑是，研究者都是用一种学科的方法论训练在思考，不管它改变多大。这一章说的是历史中的本土提供信息者的两则故事。

在前一章中，我试图论证，批判性地运用解构方法，可以帮助都市女性主义者承认，虽然他们赞美女性，但他们负有保留他者痕迹（更不用说他者斗争）的责任。这种承认既是种复原，也是全然他者的丧失。[1]在我们开始所言的双重束缚内，就书写了对历史个体的这种挖掘、复原和赞美，以及将她带回我们可以接近的地方的努力。但是，一个公正的世界必须规范化；对正义的许诺必须不仅留心权力的引诱，也留意这一苦恼：知识必然压抑了差异和延异，一个完全公正的世界是不可能的，它被永远延宕并与我们设想的不同；也是面对以下情境时我们无法决定的东西，即我们必须冒险认为我们可以听见他者。

1982年，埃塞克斯大学一群文学社会学家提议召开名为“欧洲及其他者”的研讨会。我提议会议改名为“作为他者的欧洲”。[2]它标志着过去十五年所完成的研究量，这一名称放到今天就十分恰当了，但那时，至少在三个方面，这一名字欠缺考虑。首先，将欧洲表现为他者的努力中，包含了就他者这一问题的谨慎的学科准备，也包含了政治上对欧洲事务的急切关注。但我们还不是这样一群人。讨论他者文化对欧洲的表现，需要足够宽广和深入的准备，能阻止肤浅的热情与轻率的谴责。（穆迪姆贝的《非洲的创造》就是这种宽度和深度的典范。）[3]但愿对学术政治的社会学研究不会阻碍学者思考我们自身的理论贡献。

其次，十五年前我提出的另一名称，忽视了这样一个事实：这样一种会议希望（事实上也应该）暴露的历史和理论，恰恰是欧洲人如何通过将其殖民地定义为他者，而将自身强化为主权主体；即便它出于管理和市场扩张的目的，而将殖民地设计为近乎那一主权本身。第三，我所提出的修改含有一种怀旧情绪，它假设，对帝国主义的批评会把主权还给殖民地那失落的自我，这样欧洲就可以被一劳永逸地放在他者的位置上，就像它一贯所是。但事实上这就是否认那个他者的痕迹，而那个他者即我们混杂历史中的粗略的专有名称“欧洲”，如今，它要求承认自己的过去是混杂的。[4]

如果相反，我们学科的研究框架或重点，能关注收集欧洲被强化为主权主体（实际是主权和主体）这一路线的材料，并进行理论化研究，那么，我们就可以指向如今全球南方的“世界形成”的另一地理。当我开始写作本书时，“第三世界”提供了大城市激进批判内部的一个完全具有特权的话语领域。在这一领域中，“第三世界女性”又是尤具特权的能指。[5]就如我早已指出的，如今，为了全球金融化，“发展中的女性”变成了“性别与发展”。[6]其结果是南北方之间加速发展的文化研究交流，其中，民族身份必须保持完整无损。[7]（文化研究关注民族主义与种族主义的对立，而非全球化与帝国主义慈善，这一错误线索转移了注意力，让自我批判变得尤其困难。）在那一交流的领域，来自南方的女性成为特别具有特权的能指，指示客体和中介；就像她是跨国资本全球化扩张在市场中偏爱的中介工具一样。[8]我将在此章后面指出跨国资本的阶级特权工具在当下的具体化身。但是，让我们先看下舍摩国王妃（Rani of Sirmur），一位来自其他地方的特权阶级女性的早期典型，她是工业资本主义新生帝国的代理/工具。[9]

将一位19世纪英属印度的人物强化为知识的对象，有许多困难，其中一个主要困难是，过去十五年来，英属印度被艰难地建构为一个功能可疑的文化商品。微电子新资本主义造成的劳动国际分工日益深化、世界范围新殖民侵略的不断扩张、核毁灭的可能性以及如今全球化的紧迫需求，不断蚕食着英美国家日常生活的建构。电视、电影和平装小说中的超现实主义，抒情地描绘了19世纪英国强权下的世界和

平时期的宏伟，同时又在可以控制的、仁慈的自我批判的虚假面目下，向观众证明帝国主义的合理。唉，是在历史和所谓的行动主义后殖民批判中，这一点最为明显。

如果我们将这一计划与美国的“怀旧电影”（詹明信称为“可谓色欲的历史主义”）做比较，即可在最为浅表的层面上，看到上述计划轻蔑的虚伪性。詹明信发现，“20世纪50年代”是“美国人的……具有特权的欲望失落对象”，这至少部分是因为他们意味着“和平美国的稳定与繁荣”。说到《体热》[10]这样一部“用怀旧模式展现当下令人察觉不到的殖民化”的电影，詹明信评论道：“其场景被策略性地精心搭建，以避开大部分符号象征，这些符号通常传达了美国在其多民族时代的同时代性……尽管［其叙事］被设定在永恒的30年代，但它超越了真正的历史时间。”[11]而如果拍摄的是英属印度和殖民非洲的欺骗性拟象，就根本不需要这样的机巧。很容易将《甘地传》或《走出非洲》里的乡村景色，乔装为英国统治印度时期或英国殖民非洲时期的背景，事实上，这是如今非洲或印度农村无人踏足的荒野。印度和西北欧对《家园与世界》的不同反响就是一个例子。

针对这些学科和文化上的再现趋势，我在80年代中期提出，要对大量档案材料、许多“未经处理的历史记录”进行“读解”。[12]在那一阶段，关键是将这一读解与以下事实调和，即在历史学科内部，像多米尼克·拉卡普拉、海登·怀特这样颇具影响的人物正在质疑档案的特权：

> 语言……是意识和意识所居世界之间的媒介工具［怀特略带嘲讽地写道］……这一点对文学理论家来说不是什么新闻，但是，那些埋头故纸堆的历史学家却尚未听说，他们希望依靠他们所谓的“事实过滤”或“资料掌握”找到现实的形式，这一形式将是再现的对象，因为他们认为，“当所有事实都被了解”，他们最后也“弄清了整个故事”后，他们将会撰文著述。[13]

具有霸权地位的19世纪欧洲历史编纂，指定这些档案是“事实”的仓库，而我提议它们应该被“解读”，从这点来看，我的立场与怀特的可谓一致。但我阅读的资料表明，东印度公司的军队和管理者建构了

再现的对象，这一对象成为印度的现实。这就是广义上的“文学”——档案选择性地保留了知识的传递——作为其条件；狭义上的“文学”——所有文类——作为其结果。后来，档案与文学之间的区分有点模糊了。要掌握这一区分，文学批评者必须转向档案。因其对文学在某种程度上宝贵的呈现，可以说，这就是小说的建构，小说的任务是制造“关于真实的结果”的全集；也可以说，对这一“虚构”的“误读”，制造了“印度”这一专有名称。殖民者在建构殖民的时候，也建构了自身。其关系非常亲密，是不可能成为官方知识的一部分的公开秘密。

作为一名学院里的文学批评者，我因此怀疑，怀特将文学批评特权化了。揭示历史研究的本质是无法简化的比喻，无疑是公正对待历史学科。但是，这样一种建议也十分重要，只要它是从以下角度提出：既了解历史研究，也了解文学研究作为制度化学科的特殊性。在《当代文学理论中的荒谬主义因素》（“The Absurdist Moment in Contemporary Literary Theory”）一文中，怀特既展示了在历史的学科化内部历史的详细（叙事）史、历史编纂和历史哲学，又提出了关于近期文学批评发展的一个松散分类，但这一分类远远脱离文学批评的制度化历史。他似乎只看美国新批评的表面价值，后者的意识形态仍然统治着我们这一学科。这让他由此可以提到“道德”和“审美”，就好像它们不过是就选择基础而言的单纯偏爱。[14]

也许因为拉卡普拉从怀特的开创性研究中获益良多，也接触了德里达、福柯和拉康的更多有益思想，所以他的立场似乎更为大胆，也更为节制。他同样“敦促历史学家学习……文学批评和哲学领域内的发展”。但是他也清醒意识到：

> 目前，文学批评的更为实验性的形式，因并没有取代以往种类的形式批评或“新”批评，就只能停留在精微细巧的层面……历史本身被引为一个极端抽象（事实上是非时间）的范畴，它要么捍卫更形式、更微观的批评方法，要么指责它们。或者，让一种解释更为充实的“语境”，也许是狂热推测而非细心研究的结果。[15]

但是，拉卡普拉也警惕热情的、不加批判的“档案主义”，警惕它

的

> 与霸权主张捆绑在一起的……不予区分的秘法……档案作为物神迷信，是过去之“现实”的文学替代品，对历史学家来说，这一过去“总是早已”失去。当它被物神化后，档案就不仅仅是过去痕迹的仓库，可以在推论性地重构过去中被使用。它也是过去的替身，带来了事物本身的被神秘化体验——当我们在书写或进行其他铭写时，这一体验总是值得质疑。[16]

我发现这些警告非常有理，尽管我仍然有点介意他以一种狂想方式赋予一个“过去”本体论地位。不过，拉卡普拉这么做是为了捍卫（西方）历史学家对“伟大作品”的考量。但是，就如我在前一章指出的，在知识翻新、建立“文学”与“殖民”亲密关系的这样一个时期，对文学的读解可以用可疑的轻易，直接增补历史的写作。[17]在第二章中，我提出，伟大文学作品不会在断裂或不连续性中轻易繁荣，而一种装扮为法律本身的异化法律体系、一种树立为唯一真理的异化意识形态，以及一套忙着将“土著”建构为自我团结的他者的人文科学（“知识暴力”），掩盖了这种断裂或不连续性。要研究19世纪早期的印度，文学批评必须转向帝国统治的档案，来增补将被认可为“民族主义”文学的集合。帝国主义主题的引入，再次改变了激进论断。“材料的维度，常常使某一类文本有着自身的历史性以及与社会政治进程的关联（比如权力关系），”拉卡普拉这么写道，“而当这些材料被纯粹简单地用作事实采集的出处，来重建过去时，这些维度常常会被过滤掉。”[18]即便是像这篇文章一样，如此温和地思考帝国主义对象的建构，也难免不犯那个错误。

也许我的意图是置换（而不是超越）拉卡普拉大部分著作中对文学与档案内涵的纯粹颠倒。对我来说，文学与档案似乎是共谋关系，它们都是浓缩的交叉阴影、重叠象征符号中的交流，太容易被解释为彼此的“通过置换而重复”。作者的权威，受到统治者的对抗，后者是真理的官方管理人。[19]而自然，我们深感兴趣的是档案化过程。

拉卡普拉在一个略微不同的语境中重新思考知识史，他提出，“过去的实践与对它们的历史说明之间的关系”是“移情的”；他还

说，“我是在一种修正过的心理分析意义上，使用‘移情’一词，指将过去重复——置换为现在，而现在必将影响未来”。

在心理分析中，移情——情境是，两方都在进行欲望拉锯战，一边是接受心理分析者，另一边是分析者，而且不可避免地强调接受分析的一方。它们都以一种不均衡的进——退变化，占据了主体位置。建构一个“历史”的任务，落在双方身上。想要在学科历史编纂中重现这一点，也许只要标出学院知识分子对权力的欲望。这一欲望可以在以下两种看法之间悄悄滑移：一是认为过去实践和历史阐释之间的关系是移情的，二是认为必须对“移情关系”进行“批判协商”（不管有多困难），拉卡普拉在后面四段话里就继续这么说。[20]前一个立场中，历史学家不安地坐在心理分析学家的沙发上。而后一个立场中，类比逻辑使得历史学家也分享了心理分析学家的责任。这两个立场之间的滑移的距离，正是“治疗”这一暗喻。尽管我大致赞同拉卡普拉在学科批评中，以及在批判历史编纂的纯智学派时，采用移情模式，但我无法忽视以下事实：为了掩饰“治疗”的空间，就认为出自移情的任何方法论上的类比都没有资格。我在别处直接讨论心理分析式文学批评时也说过，这一资格剥夺也许是无法复原的。[21]第一章探讨德勒兹和瓜塔里对心理分析本身更为严肃的批判，他们将之视为应对资本主义危机的一般等价物的产物。表示人文科学内跨学科实践的心理分析暗喻总是一种不当用词，因为在诊所诊疗之外，移情性神经症和再忆之间没有任何差异：更不要提至少在弗洛伊德的解释中，移情性神经症是科学的来源。[22]

拉卡普拉思维非常缜密，不会不怀疑这一点。在这一用词不当之处，他给了我们一个“虚构”：“以下这种批判性虚构非常有用，它认为，等待解释的现象文本可以回答我们的问题，甚至足够令人信服，可以改变人的想法。”[23]如果“过去”是完全的“他者”，那么，这一“有用的虚构”也许能勾勒建构“自我团结的他者”的机制，过去是过去的现在——从某种意义上来说，它是历史学家之谱系的历史。其中被标示的是欲望所在之处。就此我不再冗述。

我应该与舍摩国王妃建立一种移情的关系。我反过来祈祷被她轻

盈的魂灵缠身，而避开自以为能治疗他人的那种傲慢。在档案中没有太多在她名下的文本。当然，我们并不声称在她的魂灵和档案保管人的心灵舞台间有一个文化铭写的连续体。要建立某种连续体的幻象，就是“知识侵犯”，我曾用自己更为夸张的话引用过这词。这种知识侵犯从王妃儿子的世代开始。她只是殖民的工具媒介。

被缠身也是打消对以下做法的任何希望：“追踪［一种］未被打断的叙事的痕迹，从而给文本表面恢复［一个］基本历史的被压抑、被埋葬的现实，［在这一历史中］政治无意识学说找到了自己的用处和必要性”，这是詹明信几年前提出的任务。[24]如果对我们来说，对移情的确信让位给被缠身的可能性，那么，对我们来说，那无意识的唯一形象，就是一系列不连续的打断。在单纯模仿那一形象的过程中，我们也许可以说，关于帝国主义的知识故事，就是一系列打断的故事，是对时间的重复撕裂，它无法缝合。就如我在前一章指出的，如今的文化研究在凭以下愿望行事之前必须再三深思：想要做到那不可能的缝合，认可萨特的崇高信念：“只要拥有足够信息，总有办法可以理解一个白痴、一个孩子、一个原始人或一个外国人。”

但是，在如今的世界里，如果想要冒险进入剥削的舞台（我在下一章将探讨这一点），男主人和女主人在全球化中根本不去尝试消除与普通妇女或女孩在知识上的不连续性，就像东印度公司官员对王妃所做的那样。而且，尽管相比这些章节最初写成之时，对（后）殖民主义的指涉更为频繁，但关于指涉的故事仍然没有改变：对西方历史的有意的（自我）叙事，仍然将之粉饰为中立的历史，即便批评家认为已经触及了它的无意识。[25]

用缠身取代移情，用无意识作为打断。我必须承认我还是不得不用些弗洛伊德的术语。就我能够理解的我自己的实践而言，我这么做是为了借用一种诱人的、大胆的说明词汇和有力的隐喻，而不是要建构一个集体社会政治的主体，也不是为了要找到读解在分析情境中的类比。我之后会更多论述这点。第三世界批评这一领域这么快就变得如此丰富，以至于我必须重复关于在方法上保持警惕的另一看法，我在读解黑格尔对《薄伽梵歌》的引用中，已经提出了这一点：在美

国，如今在人文学科漂游的第三世界主义，常常是一种公开的种族主义、原始主义。在阅读黑格尔著作的时候，我想要传递一个颠覆性信息。但在此没有这种清晰的颠覆。我出生在印度，在那里接受了小学、中学和大学的教育，包括在研究所工作两年。我对印度的研究，因此可以视为对自身身份之失落根源的怀旧研究。然而，即便我知道人无法自由进入“动机”的丛林，我仍然坚持认为，我的主要任务就是警惕学院派所怀抱的这种怀旧，他们是向欧洲中心迁徙的经济移民，硬让自己处于一种自我流放的状态；因为我自己也感受到这种情绪。我转向研究印度材料是因为，在缺乏更高等学科训练的情形下，我纯属偶然地在印度出生和接受教育，这为我提供了历史背景感以及对相关语言的理解，这一理解是用现有知识进行研究的人的有用工具——尤其当她接受了马克思怀疑精神，怀疑“具体经验”是最后仲裁，也接受了对学科形成的批判时。不能认为印度例子代表了可以被调用为“作为自我的欧洲的他者”的其他所有国家、民族、文化等。这一警惕似乎非常重要，因为，另一方面，对18世纪英语、法语和德语的研究，仍然反复被引证为那种“民族共识”出现的代表，而对爱默生、梭罗和亨利·亚当斯的研究则被认为是对美国心智的研究。我以玛哈丝维塔为例，是因为我既懂孟加拉语，又懂英语，而她也的确是一个后殖民案例。

为了设定研究舍摩国王妃的背景，让我们思考出自《文献汇编》的三个例子，这些汇编是用马匹、人力或船只，辛苦绕过好望角而递送，且用羽毛笔书写和抄写备份的公文、信笺和会议记录，它们围绕着19世纪前二十年对西姆拉山区许多邦国的“殖民”操纵，而这些操纵现在大致已被遗忘。[26]西姆拉位于小喜马拉雅山脉的丘陵丛林地带，西边是旁遮普，东边是尼泊尔和锡金，南边是统称为西北省的地区——如今是印度的北方邦。这个地区在萨特累季河和亚穆纳河之间，因此丛林间掩着两个山谷：卡拉达山谷（Kaardah）和德拉山谷（Dehra，或顿河山谷）。这些山区的许多国王都维持着各种各样极不稳定的均势状态，周围环伺着军事和政治上十分积极的旁遮普锡克教徒和尼泊尔廓尔喀族人，以及那些相对遥远的“最高统治权力”，即莫卧儿皇帝和德里的帕坦国王，后者由锡尔欣的纳济姆[27]代为统

治。这是多少世纪以来权力空间不断弥散的场景，伴随着对表现——这一表现成功运作，虽然并没有让所有人都相信它是对真理的表现——的不断再现，而且，最重要的是，西姆拉不想与周围那四大权力做任何斗争。因此，当1784年8月2日，大卫·奥克特洛尼写信秘密咨询董事会总督，说“廓尔喀族人的入侵迫使我们诉诸武力，以捍卫我们受辱的荣誉”时，大部分山区国家并没有——事实上也不可能——特别结盟。[28]而这赋予东印度公司权利声称，它有权拥有这些国家的殖民地。

对引入我的第一个例子来说，以下这一最简的说明非常必要，它出自杰弗里·伯奇上尉（总督助理）写给住在德里的查尔斯·梅特卡夫的信。梅特卡夫又将信抄送给约翰·亚当，身在加尔各答威廉堡的总督秘书。时间是1815年年底。这封信的抄本从年轻的杰弗里·伯奇（法国大革命前出生于米德尔塞克斯郡一个小商人家庭，这时二十九岁）手中送出，经过200英里旅途，穿越中央平原，从德里的住所来到总督秘书的手上。与此同时，伯奇正在推进自己的事业，在一个当地人的陪护下，骑马穿行在山间。如果我们在小说中或电影荧幕上遇见这么个人，他将是一个稍微带点浪漫色彩的人物。伯奇强迫土著倾注精力将自己家乡的土地建设为他者的空间，由此实际投入到强化欧洲自我的行动中。我们已经在第二章的《征服者威廉》里看到这一行动的已完成版本。他在为土著自己的世界建构一个世界，这一世界远非未曾铭写的土地，而是通过迫使他们安于外来者成为他们的主人的状态，而被更新。当然，在定居殖民地里可以找到对这一点的许多“厚”描写，这殖民地是加在美国“土著”、南非黑人、澳大利亚土著、北欧芬兰人……身上的“世界形成”。

就如前一章里提到的，对一个位于未曾铭写土地上的世界进行“世界的形成”，暗指了海德格尔的《艺术作品的起源》。海德格尔再次暗示，推进的世界和安居的土地之间的争执（暴力侵犯的强烈概念暗喻），在作为艺术作品的艺术创作中被表现为争执，即被理解或断定为争执。在那篇文章中，海德格尔举的许多例子是空间例子。如果海德格尔关于土地和世界的概念暗喻，被用来描绘帝国主义的任务，那么，从裂缝的暴力中出现的，是地图展现的世界的各种各样的

事物性（Dinglichkeit），而非像哲学家和文学批评家不断点评的一些欧洲艺术杰作所展现的那样，纯粹是“油画凭其本身所肯定和凸显的物质性”。上述“裂缝”（Riss）一词，在海德格尔的著作中强烈暗指断裂——“战场作战”、“对手的亲密”，而非像“缝隙”（gap）那样拥有相对“冷静”的内涵。[29]狭义上，这一绘图式转变的作用者，并不仅仅是像凡高那样的名人，也有杰弗里·伯奇和其他政策制定者这样微不足道的人物。这一技术是经营资本的伟大匿名技术，就如我们在古哈对《财产原则》的讨论中看到的，它被理解为重农主义、商业主义、自由贸易，甚至是教化使命（社会生产力）。我也认为，必要然而也充满矛盾地假设有一片未曾被铭写的土地，是对一个世界进行世界建构的可能性前提，它产生了一种力量，使得“土著”视自己为“他者”。我认为，解构的“开始工作”模式会发现，海德格尔的理论被按以下力量评判：在工作中（这里指帝国殖民）建设和拆解一个被建构为世界的世界的力量。在此，在那片无限的力量领域中，这一故事的叙事只是微小部分。

乔治三世需要军校生，只是因为后者“在普通分数、写作方面基础良好……写得一手漂亮字，也学完了拉丁语法”。[30]东印度公司军事委员会也执行同样的规则。伯奇上尉也有上述学识准备，还服役了十三年（他十六岁就入伍了），他可以有效地、强有力地将一话语置于另一话语之下。他信里的如下内容在那个时期及那些语境中绝非罕见：“［我踏上这一旅途］以熟悉他们所臣服的人，因为我怀疑，他们并没有获得恰当的信息，而且也似乎只通过耳闻我们征服廓尔喀人，以及偶尔途中遇见几个欧洲人，才得知我们的存在。”[31]

在这一国家里骑马穿行的伯奇，将自己视为一个代表形象。在他眼里，在他嘴中，闲言被信息所取代，山里的欧洲人原来是陌生人，现在被重新铭写为主人，是带着一个大写字母“S”的享有主权的主体（Subject），正如土著缩小为正在巩固的、臣服的主体。陌生人的真理价值，被建立为这些荒野地区的真实（插入）历史的参照点。

伯奇上尉是决定的作用者，让这一点提醒我们，殖民权力远非铁板一块，它的阶级组成和社会位置必然是混杂多元的。

我的第二个例子是少将大卫·奥克特洛尼爵士写的一封秘密咨询信件，他是执行和代理总督。这封信是写给总督秘书约翰·亚当的。跟伯奇相反，奥克特洛尼将军是位绅士，从心底里仇恨山区人民。人们在反帝国主义的最初热情中想象要对抗的，就是他那类人。他信里让人难忘的语句，对他那一身份的人来说，也并不鲜见。漂亮的对称句，事实上让人想起19世纪小说对帝国主义作为社会使命这一话题的描写，比如《简·爱》里的圣约翰·里弗斯就这么说："弗雷泽先生……认为这些苏格兰人有着所有美德，而在我看来，他们只拥有缺乏勇气的最粗鲁时代的所有残忍和奸诈，以及缺乏知识和优雅的现代时期的所有堕落和背叛。"我的特别例子来自上述那封信最后一段："我不认为，"奥克特洛尼写道，"［对山区国家的］恢复会被当作权利那样当作责任来接受，而且我觉得，如果任何恢复之举不交还未转让的领土，所有封建关系的税收不减少……就会有不满和怨言（如果不是骚乱的话）。"[32]也许，考虑到东印度公司的发展关键，是它自己贸易权利和市场的建立和扩张，一种开明的分析将会认为，这种所谓的"恢复"是土著国王的一种权利。但是，我认为，硬说奥克特洛尼信里提到的患梅毒的舍摩国库拉姆部落首领佩卡什有这种开明的洞察视角，历史上不可信。对我们来说，更为有趣的是，尽管领土被原封不动地交还，税收减少一半以上，"土著的"（国王的）主体地位仍然再次将自身重新书写为帝国主义的对象。起初被认为是权利的，被当作责任——被当作义务而接受。这是现在经常看见的开明的观点：长久以来，帝国主义的受害者一定只感到义务——而接受。这里不需要解释社会政治无意识。如果我们想要在弗洛伊德的幻想里继续探讨，我们可以说，这就是"润饰"[33]的一刻。

我的第三个例子是写给总督黑斯廷斯侯爵（即莫伊拉伯爵）的一封信，这封信由东印度公司位于伦敦肉类市场街的办公室里的通信委员会起草，而东印度公司的管理委员会寄走信之前删除了信里的一些内容。如果从杰弗里·伯奇到大卫·奥克特洛尼已经是社会阶层上的一大跨越，那么，从代理总督到公司训斥总督并纠正董事会的世界，则是一跳跃到了最上层。这一例子用来再次强调殖民权力的异质性。我们再次见证了他者化的生产。在此，土著国家被与"我们的［殖民］

政府”区分开来。

这封信的基本语境如下：总督允许支领半薪的属民参加本土政府的常规军。董事会起草了一封信谴责他这么做。我觉得这一段很有趣，因为它无情地显明了一项政策，而这项政策更多是在诸如教育、改变信仰或普通法的可及性等较为普遍的意识形态生产领域被注意到。

有些知识“表明”（对他人而言）和“知道”（对自己而言）殖民主体是历史的他者（这一他者近乎变成自我了），如果帝国主义的任务，就是将这些知识歪曲拼凑在一起，那么，关于这些删除的例子，就清楚表明了总被隐含的事情：意义/知识贯穿在权力中。这些删除揭示了对军事训练的抛弃，就像我所举的其他例子一样，都是为“谁是土著？”这一问题编造一个答案。对帝国主义——作为——历史的叙事，特别容易理解，因为它是计划的；在此，与福柯的看法相反，“语言［langue］和符号的模式”与“战争与战役的模式”存在共谋。[34]

下文所引段落由董事会草拟，后来由东印度公司管理委员会删除。新德里国家档案馆发现的那封总督实际收到的信，并不包含这一段：

> 你所犯的错误，首先也是最主要的一点是，你允许那些不在公司工作的欧洲人留在印度。［这一做法］将会导致当地军队训练的潜在改进，而这一点也是通过那些代理军官做到的，他们并不服从《军事法》，所以无法被印度政府［东印度公司在孟加拉、孟买和马德拉斯管区的统治］充分控制。应与良好政策保持一致，让拥有当地权力的军队与英国政府联盟，这些程度有限的学问应该由我们自己的军官来传授：因为只有靠这些军官，我们才能确切保证我们的意图不会受到 侵犯。[35]

乍一读，这一段表现出无耻的坦率。我们不该忘记，此时董事会委员正包括那些“高尚的主席们”，如查尔斯·格兰特、爱德华·帕里及其他一些人，他们对在印度推行基督教的痴迷广为人知，不值得赘述。在此，与其说我关注这种以绝对公然的方式一手宣传基督教，而另一手又确保军事优势的政策，不如说，我关注的是对主人和土著（与我

们更为熟悉的主仆关系相对，有微妙的不同）进行有计划的表达的策略。主人是学问或知识的主体。在此，被讨论的学问，是“有利害关系的”关于战争的学问，而非“无利害关系的”知识本身。对教授这一学问的操纵，也是出于这样的“利益”：创造出一样事物，它将被视为“主人”和“土著”之间的“自然”差异，一种人种或种族差异。

东印度公司的通信委员会留下了这段大胆的内容。但管理委员会删除了它，直接命令停止雇用属民。在被删除段落所在的地方，他们添上了以下内容：“不管你如何看待这些命令的恰当性，我们希望私底下它们能被遵守：而且我们也希望，我们不用再次做出痛苦选择，到底是用显然苛刻的方式行事，还是以商议的方式默许，而这商议不仅没有获得我们的同意，而且事先你一定知道我们不会赞同。”

继续我们弗洛伊德式的或狂野的心理分析幻想，我们在此看见某种计划：将欧洲主人形象制造为一个（妄想狂的——精神分裂的）超我——一个令人恐惧的人物，在他身上，欲望与法律必须一致：如果你们以我们的名义进行统治，那么，我们的欲望就是你们的法律，即便那种欲望还没有被表述为必须被遵守的法律。[36]

我的三个例子以不同方式宣告了：（a）将一瞥而过的陌生人确定为信息的主权主体——作为一种工具的代理人：杰弗里·伯奇上尉；（b）将权利重新铭写为蒙受恩惠——作为帝国主义恶棍之刻板形象的代理人：总督大卫·奥克特洛尼；以及（c）将欲望事先发布为法律的大城市里意见不一的主人：因是公司整体而没有具体名字的代理人。所有这三种人都投入制造“他者”文本——关于土著山区国家的“真实”历史——的工作中。

在批判意识形态和唯理性的三位伟大欧洲思想家马克思、尼采和弗洛伊德中，弗洛伊德是唯一一位在学科制度内进行研究的人，而且真正致力于创立一门制度性的学问。批判意图主体（intending subject）和创立一门“学问”之间的冲突，使得弗洛伊德文本的细微之处极具生命力。因此我们可以为我们在学院学科中从事和制造“有利害关系的”批评的愿望，找到一个较大规模的警告模式。[37]相反，仅

是在心理分析内设定一个诊断分类学，或用另一种方法来反对之，不过是忽视了以下事实：弗洛伊德质疑任何这样的方法论表述，即总是用推论这样开始："我选择，是因为……"

在《梦的解析》中讨论"梦的运作"的经典章节里，弗洛伊德逐步阐明了"多因素决定"这一概念，将之作为在梦——文本中构造形象的原则。在解读梦——文本时，我们无法简单认为文本就是表达，在文本中，表达的动因，完全自我展现为主体的深思熟虑的意识。因此，可以认为，在扩充"决定"这一概念的过程中，弗洛伊德是在这一哲学倾向内工作：它更关注确定——Bestimmung，转向——而非因果关系。当我们试图探讨帝国的帝国主义再现这样一种混杂多个种类的构成时，"决定再现"（determinate representations）这一概念，比"故意原因"（deliberate cause）或"蓄意原因"（deliberated cause）要有用得多。我是出于这种想法，要简略介绍一下弗洛伊德的论述，而不是因为我想将帝国主义制造的文本与一个梦相比较。[38]

弗洛伊德通常会将一个梦——文本中多因素决定的形象，说成是许多决定的压缩：mehrfach determiniert。但是，在"再现手段"这一部分中，弗洛伊德虽然仍然提到多因素决定，但却用了"anders determiniert"（另外决定）一词。梦——文本中的形象的性质，是"由两个独立的契机［Momente］"所另外决定的。弗洛伊德是在任何精确意义上使用"契机"（Moment）这个充满哲学意涵的词吗？在《心理著作全集标准版》中，这一词被译为更为通俗的"因素"（factor）。我们不得而知。[39]但是，如果我们假定弗洛伊德这个文体学家使用正确，那么，另外两个决定梦——文本的独立契机，似乎与意识表象的不同哲学契机相类似。第一个是我们的老朋友"愿望实现"，其中，心理作用似乎贴近于一种思考意识，我们通常视为"自我"。就第二个契机而言，当弗洛伊德要处理作用（agency）问题时，他用了"工作"（work）一词来代替。让我们注意他话中的踌躇和实际的暗喻："如果我们用这些术语来描述，我们不应该改变这一建立在经验上的主张的意思：梦里的某些元素显示了最大强度，而所有压缩工作都已利用了［die ausgiebigste Verdichtungsarbeit in Anspruch genommen wurde］这些元素的意象化［Bildung］。"谁能

知道弗洛伊德对不对呢？我们能注意的，就是他标示出与我们的欲望相似的一个欲望的所在：将一个愿望和一个实际放在同一种思维中的欲望。在我们阅读的文本中，这种欲望就是，不去责备某种庞大的、近乎蓄意的“英国的”或“殖民的权力”，但同时也不假装去理解就是去原谅。弗洛伊德写道：“我们也许会期望，最终可能可以用一条公式，就表达出这一条件［Bedingung］和另一条件（也就是说，和愿望实现的关系）。”他所谓的“另外决定”，并不是指构成了梦——文本的意象的类型，而是指“对所有心理价值的重新评估”。我在所引档案材料里，于点点处处看到了重新评估的话语转变，就此而言，能找到一个更好的概念——暗喻吗？

那么，使用弗洛伊德的概念——暗喻作为一种形式的而非方法论的模式，我想要指出，只揭露社会行为中的种族——阶级——性别的决定，就是将多因素决定只视为许多的决定。[40]如果我们注意到，垄断帝国主义的知识暴力不可还原地造成了阐释和话语的断裂，那么，我们就会开始接受这样一种可能性：一种决定的基础本身是一种建构：一种“另外决定”。当然，弗洛伊德从未提及帝国主义。但是，“在基础层面上的建构”（与非——本质主义相当不同）这一概念，就在弗洛伊德对“Entstellung”（移位）的广泛论述中显现出来，也就是，在意义的出现过程中被替换为基础。

让我们首先讨论第一章最后一部分的研究对象：对生产方式的叙事。我们故事中的历史时刻，并不完全符合从半封建主义到资本主义的转变空间，因为通常认为其正确构造形式只在欧洲被发现。

我们很容易猜测说，在东印度进行贸易的联合商业公司——也称为东印度公司——预示了国家形成和我们如今生存于其中的经济危机处理机制之间的多变关系。东印度公司的利益并不是偶然从商业利益转变为领土利益的。（以下事实怎么重复都不够：在金融全球化过程中，车轮转了一圈又回到原地。如今，金融资本的利益需要国家的去权威化。如果我们只局限于世界贸易问题，就无法充分意识到文理网络的广泛覆盖，以及女性在其中被利用的情况。）[41]

作为事实上第一个大型跨国公司，东印度公司遵循着表面看来必然的法则，投入到国家形成的事务中。它制造了一个畸形可怕的国家的丑闻，尽管这个国家在定义上由英国授权，但是它突破了大城市或母国的边界。印度政府是东印度公司政府，印度军队是东印度公司军队，印度重新制定法律的努力是东印度公司在重新铭写法律。事实上，对印度地理的重新绘制，对它的体系的规范化，包括让那些山区国家成为“殖民地”，从而成为体系的一部分，都是由东印度公司来进行的。而恰是1813年，东印度公司对印度的严格贸易垄断权被取消之时，这些活动迸发了新的活力。

诚然，1813年以后，英国国会对教育的兴趣大大增加。要追寻这一叙事，就是要追踪对男性和女性资产阶级的并不均衡的解放与建构。在这些将要纳入帝国的山区国家里，那套叙事开始较晚，而且在相当长的时间里以男性为主。这是个不同的故事，是国家形成（它关注边界描绘策略）的偶然进程中一个不合逻辑的片断。毫无疑问，它没有以下这个故事那么重要，这个故事描绘了两者间的曲折关系：皇室和政党一边调节英国国内企业，一边调节对外贸易。而我关注伴随这一过程的必然但也几乎是暗中进行的国家形成。因此，我的论点同样与描绘印度获得国家身份的官方叙事截然不同，它通过被纳入大英帝国，而获得国家的地位。[42]因此，通过增补法则（它似乎既是断裂，也是重复），我们面对的不是东印度公司的帝国，而是东印度公司的国家，它是专门建构的，英国在此是表示民族的形容词，而不是专有名词。在此，经济学最后的阐释力量凸显出来，正如当时相对的政治自治导致了随性的治国方针，产生了异常内套的国家内的国家，在这个国家中，部分比整体还大。[43]除非我们接受这一阐释，否则就无法理解在关于舍摩国王妃的文本中出现的东西。我并不只是在吟诵东印度公司的简单历史；而此处所谓的女性主义也并不局限于社会性别关系。

标准的印度历史学家只是从印度缺乏国家地位这一角度，分析这一特定的国家形成，而标准的反对意见也并非必然不赞同。[44]这再次假定欧洲（尤其是英国）增长模式是毋庸置疑的规范，这种看法只是从国内语境来考虑问题，强调殖民的就是规范的。在此，对历史的

叙事化不仅被认为是“它真正所是”，也暗暗被认为是“它应该所是”。

显然，我并非历史学家。虽然对殖民话语深感兴趣，但我还没有成熟的历史学科判断，对我这样一位文学研究者（就像当年远赴艾塞克斯会议）来说，标准历史学家而非创新历史学家更为重要。她没有学术基础进入那样的学科辩论。因此，我选择了珀西瓦尔·斯皮尔，他关注1813年以后对印度地理的相当活跃的重新绘制，并认为这种情况部分是因为以下事实：“印度领导人的胜利是他自身的胜利；而英国总督的胜利是整个英国的胜利。”从这一点来看，就不难不加怀疑地如此刻画1813年至1818年了：“印度重新开始的时机成熟了。”[45]在此，在一个“非理论的”语境里，一个似乎不成问题的短语“重新开始”，有力掩盖了复兴任务和我们之前已经注意到的“形成”一个“世界”的计划之间的矛盾。（这一矛盾被移入我们自身关于“传统”和“发展”的道德困境中。）事实上，即便焦点是英国而非印度，我们也可以认为，那一部分（印度当局）开始改变整体（国内政府）的性质，而不是必然相反。[46]

让我们转向内套的国家使得“最后经济”赤裸可见这一看法。以下是出自另一标准文本的段落：C.H.菲利普斯的《东印度公司，1784——1834》：

> 任何购买了东印度公司股票的人都是股东，可以获准参加股东大会。持500英镑股票的股东有权参加“举手”表决；持1000英镑股票的股东可以投一票，3000英镑的可以投两票，6000英镑的可以投三票，一万及一万英镑以上的可以投四票，最多只能投四票。当时一位作家心怀敌意地将董事会形容为“平民议会；不区分公民身份——英国人、法国人、美国人都行；不在意宗教差异——犹太人、土耳其人、异教徒都行；也不受性别阻碍——不管是哪个性别的老女人”。

有趣的是，“萨克雷《名利场》里的混血女继承人在东印度公司股东名单中也占有三席（三票）”。[47]这一场景，就是“公司保护妇女，保护儿童”这一条款在殖民地所确保的场景。这也是一个事关表现/再现的问题：将她描绘为人物形象，也描绘为代理人。[48]

直到19世纪下半叶，印度才成为帝国的财产。到那时，我们所谓

的“殖民生产”的基础已经牢牢打好了。印度兵变（印度反英暴动）后一年，即1858年，东印度公司解散。

由此，在当下民族国家与跨国公司充满冲突的语境中，当年帝国政府和东印度公司之间冲突日益增长的这段绵延历史，即便不是专治历史的专家，也会感到似曾相识，正如专家提醒我们的，民族国家与跨国公司之间的冲突，是对更早些时候两方冲突的迟到补充，一方是出于商业利益的行政管理，另一方是国家。英国首相皮特·威廉试图通过1784年《印度法案》来抑制东印度公司的势力。他的主要成就之一就是建立了管理委员会，后者对东印度公司加以控制。我在第二部分所举的最后一个例子就阐明了这一点。东印度公司董事会写信给它的印度总督，说：“你所犯的错误，首先也是最主要的一点是，你允许那些不在公司工作的欧洲人留在印度。”而作为公司一部分、被认为代表其整体的管理委员会，将这句话替换为：“不管你如何看待这些命令的恰当性，我们希望私底下它们能被遵守。”在此，在历史关头，政治（国家）和经济（东印度公司）之间的冲突变得极其明显。东印度公司是一个超民族的实体，它以一种特别的方式建立起自身的政治领域。它的间接影响溢出了英国和印度，比如，就进入了初生的美国。[49]民族国家，即集权政治权力的专门所在，它的目标是让东印度公司处于自己的意志控制之下，而它最后也成功做到了这一点。这预示了政治和经济之间存在破坏性的、变化多端的、具有生产力的各种矛盾，如今，我们就生活在这样的矛盾中。要确定殖民主义只是断裂的，还是只是连续的，就需要将多因素决定简化为决定论的一个种类。

然而，东印度公司的个体行动者所能接触到的政治话语当然另有出处。尽管东印度公司的理论家可以通过重农、商业主义和自由贸易这样的经济术语，或用权力/知识话语（特别是在像山区国家这样的“受保护的”民族国家的例子中），将“永久居留”理论化，但是，封建主义话语才最为随手可用。[50]奥克特洛尼写信给总督，秘密商议道：“如果成立一个似乎有统治权的本土政府，它应该有主权的所有可见象征，而这一主权与它跟英国政府的封建关系不相冲突，也会给它一点殖民主体眼中的责任。”[51]

这是封建主义、商业主义和军事主义的精致混合，隐隐预示了新殖民话语的出现。这一混合可以在约翰·亚当写给奥克特洛尼的信里找到：

> 你要记得，曾有人提议为了公司永久占领卡拉达河谷。这一地区，除了从军事角度看极具重要性外，也有助于贴补英国政府必然会产生的花费……而通常来说，要［他们］履行出于封地关系而对我们负有的所有责任；要确保我们的商人及他们的货物自由过他们各自的地区；或者，要另外在所有地区颁布一份公告保证这一点。[52]

我们早已论述过义务和责任的主题。公告的刊发证实了这些伪伦理要求的事实基础。这些事实被视为建立在封建主义公理基础上，即便关于这一时期的都市文学可以表明它们出自帝国主义公理。如今，我们可以说，这些建构“事实”的机制，在正史记录（关于事实的书籍）里被掩盖，而这些正史记录，通过像斯皮尔的《现代印度史》那样的书籍，在普通教育层面被制度性地传授。

东印度公司之所以求助封建话语，是因为他们无法或拒绝承认他们通过侵犯领土而实现商业垄断的原则，此时，这一原则却被当地人当作他们所谓权利的一种地方化做法。因此杰弗里·伯奇这么跟约翰·亚当说：

> 请允许我指出一种迫害，而且要补救的话，政府一定要付出点代价。卡尔斯（Kalsee）是亚穆纳河和东泽河之间整个国家的市集，而且，也常常有来自葛尔沃（Gurwal）和巴沙尔（Bussahir）的货物。由于当地没有投宿的旅馆，镇上的生意人会邀请商人去家里下榻，而且我知道，他们有种共识，别人不能干预在他的家里进行的交易，其结果是，商人只能听凭他开价，这价格与食宿费用或货物的重量和价值都无关。[53]

伯奇希望通过引入受监督的、公平的衡量制和量度标准，来“纠正”这一压迫。这里，确实是有这么一刻，古典马克思主义话语似乎有了阐释上的重要性。因为，正如这一片富于争议的领土上，正在绘制新的地图，没有外在经济强迫的剥削被引入。劳动力好像被解放了。但是，对这点来说，分析必须十分复杂。因为，为了控制被不加

限制地“解放”的劳动力这一领域（它初步预示国际劳动分工），运用了关于种族的幻想话语，这是为帝国主义辩护的西方马克思主义者无法解释的事情。在此，我的论点当然是：在我的最后一个例子中，帝国主义不是种族决定论。19世纪的严重问题并不是种族划分。从封建主义——资本主义角度将殖民的界限书写下来，在此过程中，有效利用那个与儿子共守但与丈夫分居的王妃，是对社会性别的复杂运用。

那么，为了将舍摩国王妃建构为知识的对象，我们需要明白，她出现在档案中，是出于东印度公司的商业/领土利益。在前一章中，我们认为，殖民语境并不允许轮廓清晰的“工人阶级”出现。[54]在这一章，我们将从社会性别化过程中的角色挪用这个角度，简单讨论对种族话语的运用。

在讨论舍摩国王妃之前，我必须先说一说罗伯特·罗斯。他从认知角度描绘了山区国家的地理情况。

1789年，罗斯出生于苏格兰珀斯。十六岁来到印度。他真是一个极其普通的小伙。在与东印度公司打交道的过程中，他有点随心所欲，不太遵守规则。1854年，他死在好望角，晚景有点凄凉。对我们来说，重要的是，就是这个小伙，在二十三至二十五岁之间编纂了一份简略的《塔马什河与萨特累季河之间山区国家的统计学和地理学研究报告》（“Statistical and Geographical Memoir of the Hill Countries Situated between the Rivers Tamas and Sutlej”）。这是一份从道听途说和诠释的对话中建构的“权威”材料，经董事会自己认可下达给孟加拉，后者因此获准“恢复”山区古老王国。[55]而王妃成为一个工具。由此定了这样的台词：根据西方对史实性的定义，来恢复（一位）女性的历史。

罗斯对山区的简略人口统计学分析认为，那里的人都是“各种土著”；锡克族、廓尔喀族和莫卧儿人是“外来统治”的各个人种；这片土地的合法君主应该是印度教首领，不过对他们的出身或血统，罗斯未置一词。非常奇怪的是，这种天真的或幻想的具有种族差异的历史人口统计，其宽泛框架与雅利安人对古印度人的说法一致，印度历史学

家罗米拉·塔帕质疑了后者。[56]这里重要的是“世界形成”，它是对一种地域描绘的重新铭写，而且，必须将自身（再）表现为毫无瑕疵。我之前已经讨论过这一矛盾，它包含在对一个未曾被铭写的地区的必然的殖民主义预设中。这一令人不安的矛盾清楚显示在：一方面，董事会对罗斯那一讲究种族区分的、毫无根据的历史人口统计学，虽然有一点温和的“建议”，但仍然采纳为“证据”，并最终忽视了“他应该向当局证明，他的细节建立在什么基础上，特别是他从遥远古代推导出的那些历史陈述建立在什么基础上”；另一方面，他们又警惕，拒绝承认罗斯的报告是“本土”地图。“这一绘图，尽管在本土人手上，大卫·奥克特洛尼爵士也不敢轻信，但却可以给我们一些认识。”[57]

即便罗斯和伯奇希望，通过“没有任何外在经济强迫而榨取和占有剩余价值”（自由薪资劳动），并对土著进行（我们现在会称作）“消费主义训练”（与“提高生活水准”相当不同——他们的口号是“潜移默化地改进人们的习惯和生活方式”），可以改变“土著主体”，[58]但事实上，他们认可和授权的仍是印度人的首领。七十年后，在威廉斯爵士创作的散文里，可以看到这一授权在整个意识形态领域的昌盛：表现为对种族话语的区分运用。威廉斯爵士的文章虽然漂亮但无甚美学价值，如今被铭刻在牛津印度研究所的门口，最后一句这么写道：“愿雅利安和盎格鲁的友谊与日俱增。”

当然，即便是这种从种族主义角度对印度社会等级制度的挪用，仍然是不对称的。建立英国体系的一个结果，就是在以下两者间产生了令人不安的分离：一边是研究机构的学科形成，一边是“高雅文化”的本土（现在是另类）传统。在前者中，权威学者制造的文化阐释，开始符合教育和法律领域内已计划好的认识暴力。[59]

我这里指出的不仅是1883年牛津印度研究所的建立，也有1784年孟加拉亚细亚协会的建立，以及由像亚瑟·麦克唐奈和亚瑟·贝里代尔·凯思这样的学者所进行的艰巨的分析和分类工作，这些学者既是殖民地管理者，也是梵语事务的组织者。他们充满自信地为梵语学生和学者制订了实用主义——霸权主义的计划，从这点来看，他们很难想到，日后梵语在普通教育系统里受到侵略性压制，而在婆罗门主宰的

印度日常生活里，梵语的表述使用则日益“封建化”。历史的一个版本在渐渐建立，其中，婆罗门被表现为与制定法律的英国人一样，也想要制定印度法规：“为了保存印度教社会的完整性，［原始婆罗门的］继承者必须让一切成文，而且使它们越来越严格。这样，尽管有接连不断的政治颠覆或异族入侵，印度教社会仍然得以保留。”[60]

这是夏斯特里在1925年表达的意见，他是一位学问渊博的印度通，最能代表殖民主义生产出来的本土精英。为了标示出权威和阐释（取决于权威的种族等级）之间关系的不对称，我们可以比较一下英国知识分子爱德华·汤普森在1928年的一番评论：“印度教表里一致……它是更高级的文明，战胜了［与之对抗的］阿克巴[61]和英国人。”[62]还可以看看上世纪[63]最后十年一位英国士兵兼学者写的信：“在印度生活的那二十五年里，学习‘诸神的语言’梵语让我享受到巨大的快乐，但是，我想说，它并没有让我像有些人那样放弃对我们自己的伟大宗教的诚挚信仰。”[64]

让我们回到舍摩国王妃这一例子。在一种种族区分的历史编纂支持下，罗伯特·罗斯描画了每个山区国家“原初的”过时的轮廓，然后标出下一个时期（通常是17或18世纪）的轮廓。他想要恢复每个国家这一第二起源的大概。然而，在这一语境中，正如对阶级结构的论述无法是充分的，从种族区分出发的论述同样如此。

恢复原初面貌的计划并没有应用于舍摩国。当我们探讨舍摩国的时候，我们从阶级和种族话语进入了性别话语——如此我们就处于阴影的阴影下。舍摩国首领卡拉姆·普拉卡什被英国人废黜。表面理由是他极其野蛮放荡。因为对其野蛮的指控是在英国人反对大多数首领的秘密通信中做出的，因此，剥夺他的王位似乎理由并不充分。那么，剩下的唯一一个理由就是他得了梅毒，我想这就是信中所谓的“恶疾”。王妃因此成为她的儿子、幼主法塔赫·普拉卡什的直接监护人，因为王室里没有其他值得信任的男性亲属。这在某种程度上似乎也令人难以置信，因为杰弗里·伯奇就与一位来自舍摩国王室的王公杜里普·辛格骑马走遍山区，伯奇极为赞赏他的机敏。因此，之所以必须由孤儿寡母来掌控舍摩国，是因为随后舍摩国将要“被瓜分”（一封秘密通

信如此清楚地说道）。舍摩国整个东半部必须被立即吞并，而这一切最终将确保东印度公司的贸易路线和边境不受尼泊尔侵扰，并得以调查“开通商业通道”的可能性，这条道路将“经过布萨尔（Bussaher），到达雪山上国家”。[65]

这就是王妃作为一个个体出现在档案中的原因；她是国王的妻子，是伟大博弈棋盘上的一个弱者。我们并不确定她的名字究竟是什么，有时候她被称为“古拉尼王妃”，有时是“古拉里王妃”。东印度公司高层官员通常称她为“王妃”，杰弗里·伯奇和罗伯特·罗斯则称她“这位王妃”。

因为女性不属于男性范畴，而且，因为王室妇女有着特殊地位，所以我必须再次引用爱德华·汤普森《殉夫自焚》[66]一书中的一些殖民话语。

对早期殖民地印度的妇女名字的最详细记录，是在寡妇殉葬的语境中。有许多殉葬者的名单（她们的名字都被可怜地拼错了），她们的丈夫有工匠、农民、祭司、放债人、文书和来自孟加拉（那里殉葬最为普遍）的类似社会群体。在此框架下，让我们看看爱德华·汤普森对查尔斯·赫维总督评价殉葬问题的赞美：“赫维有一段话，说出了这一制度的可悲，它只要求女性漂亮和忠贞。他获得了那些殉葬者的名字，她们死在焚烧比卡内尔王公的火葬柴堆上：‘光芒皇后、日之光、爱之愉悦、花环、美德、回音、温柔之眼、安慰、月光、相思、心爱、眼波、生于阿布尔、微笑、爱苗、幸福预兆、薄雾笼罩或涌自云端——最后一个名字我最喜欢。’”[67]

没有什么比这更危险的消遣了：将专有名字置换成普通名词，翻译它们，并用作社会学的证据。当我试图重建那一名单上的名字时，深深感到赫维和汤普森的傲慢。比如，“安慰”究竟是什么名字？是“Shanti”吗？读者由此会想到艾略特《荒原》的最后一行。[68]“Shantih”一词带有一种印度套话的标记——普世的《奥义书》的庄严。或者是“Swasti”？读者又会想到万字饰（swastika），这是婆罗门关于居家平安（就如“神佑吾家”）的仪式性标记，却被僵化，被

雅利安霸权进行了可耻的戏仿。在这两种挪用之间，我们漂亮忠贞却殉葬了的寡妇在哪儿？这些名字的调调更像是爱德华·菲茨杰拉德这样的作家所赋予的，他是《鲁拜集》的译者，通过翻译的所谓“客观性”（而非社会学的精确性），帮助建立了对东方女性的某种刻画。[69]当代法国哲学家或享有声望的美国南方公司的董事会，会随意收集一些人名并翻译它们，依上述判断，这些被翻译过来的专有名字证明了他们强烈支持建立一个天使和圣徒的神权统治。

与这种傲慢侵犯妇女名字形成对照的是，我们手中有东印度公司谨慎保存的公司的每一个实习生的洗礼记录。如果没有洗礼证明，就用一系列令人印象深刻的合法证明确立其身份。但是，用一个头衔及模糊的名字来称呼舍摩国王的妻子就足够了，因为她只服务特定的目的。根据第一份契约，“行政权在王妃手中，而政府宪政官员则服从伯奇上尉的控制和指导，后者听从代表英国政府的大卫·奥克特洛尼的命令，国防要移交给英国政府”。

王妃只有两个举动被记录下来。她遭废黜的丈夫被驱逐出境后，他的另外两位妻子（因害怕她们图谋不轨而将她们送至别处）立刻要求回到王室，王妃同意了。不久，她又想起丈夫很久以前与婶祖母争吵，就拨了一笔养老金给她。王妃很狡猾。她拨出900卢比，但最初只答应给700卢比，因为她知道婶祖母会要更多。因为这些事情关乎花销，所以被记录了下来。奥克特洛尼这么写道：“伯奇上尉有必要时时强行干涉王妃的行为，让她处理起事务来不那么方便。”[70]我们可以想象，在破败不堪的王室里，远离毫无疑问家长制的、放纵的丈夫的权威，她突然在自己家里受控于一位年轻的白人男性。这样的例子必须放在我上文描写的世界的“世界形成”的认知暴力中来理解。因为这也是在本土空间内，突然出现了一个“真实”历史的异族代理人。这里没有浪漫故事。王妃夹在家长制和帝国主义之间，处于典型的困境中，作为她的主体——孩子的代理人，她被“封建”转手给“现代”，这一交易将建立历史性。

然后，王妃突然宣布想要殉夫。我们无法指责杰弗里·伯奇对王妃这一举动的报道太过仁慈。因此，特别值得注意的是，他将这件事通

报给德里的殖民官员时，不得不采用一种充满情感的语言：

> 这位王妃看起来对她的丈夫全心全意，从以下我跟她早些时候的一次交谈，您完全可以做出这样的判断。当时她说“她和国王生死同心”，我由此推断，她这里暗指自己想在他葬礼上自焚。所以我回答说，她必须打消这样做的念头，将爱奉献给儿子，为他而活。她大意是，这是天命，而她不能听从违背天命的建议：所以我认为，她已经下定决心要殉葬。[71]

接下来，伯奇述说了对她私人生活的一次特别操纵（我意识到在此语境中引入“私人生活”这一概念会有些问题。让我们假设这个词就是指在本土家长制和殖民政府的“利益分割”中被控制的一切）：“如果政府可以授予我一个合适的职位去干预此事，阻止王妃实现她的意图，我将很感激。干预此事的最好办法可能是当场阻止她，但是我觉得如果政府能授权我行动，我就会感到莫大的荣幸。”

这一章结尾将分析婆罗门对寡妇殉葬的论述：从《梨俱吠陀》声称这种做法拥有权威开始，经过训诫性文本《摩奴法论》，一直到16世纪及之后的合法认可。我致力于得出这个结论：寡妇殉葬是对女性的主体——形成的操纵，通过一种建构的对女性意识的反叙事，进而是对女性的存在、女性的幸福生活、好女性的欲望、女性的欲望的反叙事；所以，既然殉夫自焚并不是强制寡妇一定要做的事情，这一被认可的自杀行为，可以悖论性地成为与众不同女性的能指。我认为，不列颠忽略了殉夫自焚的空间其实是一个意识形态的战场，而将妇女建构为屠杀的对象，于是对她们的拯救将可以标志出：在这一刻，从国内的混乱中，不仅可以产生一个公民社会，而且它也是一个良好社会。在家长制的主体——形成和帝国主义的客体——建构之间，作为女性的有性别主体的自由意志或能动力这片领域被成功抹去了。[72]

对女性“主体”来说，印度教家长制话语内的被认可的自我献祭，用另一种呈现方式赞美了选择行为，也消除了未被同意的自杀所附带的“堕落”后果。通过对有性别主体的无情的意识形态生产，这样一种死亡可以被女性主体理解为她自身欲望的一个突出能指，大大超越了寡妇行为的一般规矩。寡妇殉夫并不是仪式规定的定文。但是，如果

寡妇确实决定这么做，逾越仪式条文，那么，要临时反悔就违反了一种特殊种类的忏悔的规定。在这一做法被废除之前的时期，一位英国小警官必须出现在每一个寡妇殉葬现场，以查明其“合法性”，并试图说服她们放弃这一决定，而这决定相反被认为是真正的自由选择，对自由的选择。在关于自由的两个互相冲突的版本中，活着的女性主体的建构，被彻底摧毁了。

那些年，不列颠也通过咨询印度学者和祭司，认真考察殉夫自焚的合法性。（结果，在拟定废除殉夫自焚的法律时，再次运用了野蛮印度人相对高贵印度人这一种族区分的话语，在这种话语的表达中，后者跟英国人一样，同样对殉葬做法很愤怒。）

显然，王妃并不容易受这些针对殉夫自焚的举措的影响。拯救她并不能提供一个建立良好社会的传统主题。正如我们已经论述过的，雅利安人权威的恢复，原住民的原始无产阶级化，这互相冲突的两者的结合，早已满足了那一要求。因此，无法赋予王妃进行自由选择的权利。伯奇要求她为儿子而活；而她则从家长制形成的内部出发来回应。不能允许她进行甚至是“合法的”殉夫自焚，而且因此，也无法为她咨询印度学者，从固有的家长制出发给予合法认可。在她的情形中，印度学者必须被迫给出权宜之计。在此，话语表达几乎承担了分析的地位，尽管——如果我们开始好奇“每一个影响和说服［她］的手段”意思是什么——那种自信开始动摇。

以下是总督秘书给殖民地长官的信：

> 所说的这个问题非常微妙，吸引了总督的极大注意。英国政府通常不用权威干预与土著民众宗教偏见密切相关的事务，必须考虑到，这一做法尤其适用于处于王妃这样生活状况的人……这样的考虑必然会影响政府……王妃所处情境的特殊环境，以及她在国王法塔赫·普拉卡什年幼时期一直管理舍摩国的政治重要性，大大帮助我们做出这样的考虑。因此，当总督无法以任何权威下达命令或强行干涉这一情形时，他热切期望，运用每一个影响和说服她的手段，来劝王妃放弃她的所谓决定。他也希望，她对儿子名下政府的实际管理、她继续发挥与那一情形相符的公共职能的重要性，再加上她和丈夫之间应该存在的实际利益分割，这

> 一切如果用合适的技巧来阐释和表达，并转告给可能会打消王妃念头的印度学者和婆罗门，将会让他们站在他们的立场上说服王妃，让她另下决心……总督因此授权伯奇上尉，他可以拒绝将她丈夫普拉卡什的任何消息告诉王妃［以免她想跟他一起被流放到更遥远的地方］，并这样告诉他和王妃本人……监护年幼国王和他臣民的至高责任，必须取代她对丈夫的应尽义务，而在其他情况下，她也许可以变通地、恰当地顺从他的愿望。

（我应该在此指出，“至高”一词永远和帝国权力相关。）在信的最后一行，权威将自己的权力完全授给代理人：“伯奇上尉将据此调停，阻止王妃在未经总督同意的情况下离开舍摩国。”[73]“与丈夫的利益分割”，这是当代贷款诱惑介入夫妻关系的主要做法之一；贷款只拨给女性。这是文化干预的一种多因素决定：资本既抗衡家长制，也与家长制共谋。

但是伯奇上尉真正明白王妃的意图吗？说到底她会不会只不过想和丈夫在一起，离开那个被殖民的、像监狱一般的王宫？如果伯奇错误领会了她的动机和愿望，这就是危险的主体——断定的一个例子：用一种粗鲁但成功的压迫方式，对主体做出判断。秘密交流里接下来的几封信，只表明对国王的进一步流放被推迟了，就好像他们不想考验王妃的决心。

事情就这样不了了之。

研究过档案记录的人都知道故事的结尾。然而我的确还想再谈一谈我们太过熟悉的这一现象，来指出完成这一熟悉功能的“排除”模式。当历史记录被建立后，谁被排除在外？什么时候？为什么？我们想到那些小心谨慎列成表格的实习生名单，对生产历史描述来说，他们的存在被认为足够“合理”。而只有当帝国生产的空间里需要王妃时，王妃才会出现。

我没有接受过档案研究的训练，也没有这方面的天资。我在《皇家驻外代表记录》、《印度管辖区记录》、一套《秘密董事会申诉》和《孟加拉会议记录》中，查阅了大量跟印度有关的政治通信和秘密通信。在这些通信中，没有王妃的踪迹。在废除王制的时代，皇室的

寡妇殉葬不过是件小小的尴尬之事。

从学术角度来说，故事的结尾平淡无奇。我发现，相当有可能的是，王妃最后是自然死亡。殖民历史学家通过常规调查也可以获得这一发现。但是我想在这一“平凡”上多停留一会。我想问，是什么并没有得到学科隐含部分的足够重视？那些部分之所以被隐藏，只是因为它们的典型性太为人们耳熟能详，从而使那些致力于拯救恢复知识的人没有任何兴趣。我想详细阐述这一点，因为在用解构方法研究主体、关注结局的伦理意义时，福柯让我越来越意识到日常生活中被忽略细节的重要性。（我早先对福柯在他最后转向之前的研究路线并不满意，在本章的中心部分，我尽量不受这种情绪的干扰。）

当它发生时，历史是由什么组成的？是由在被延缓——被区分的行动“整体”中、人们的被区分——被延缓的“认同”组成的。当我们在这一复杂层面上讨论，试图领会最不复杂、最不自觉的存在方式，它的难以达到的亲密时，是寻找王妃过程中发现的那些不引人注意的零零碎碎，最富于教育意义。我所说的并不是这样一种历史书写：它关注日常生活的客观细节，而非仅仅关注对宏大事件的叙事或知识分析，尽管这确实是很大的收获。我所说的是这样一种历史：它能够关注那些细节，它们为日常生活而拼凑出一个表面连续的自我。这也许就是历史书写的局限。在海德格尔看来，这样一种书写是“史学家的”而非历史的。而为了做到这一点，福柯最后与作为年表的历史保持距离。德里达则保持着对偶然性的兴趣，而在对上述连续性的必然生产中，这种偶然性必须得到控制。

这些不仅是书写舍摩国王妃历史的问题，也是书写一般的历史的问题。悖论的是，对边缘历史的修补恢复，是一种经验教训，不仅让我们可以审视对女性的历史胜利的书写，也可以审视对历史的最为霸权的阐释。直到完成充分研究，这才仅仅是修辞策略。或者，如果是这样的话，那它就是最有力的修辞，致力于研究语言碎片之间的沉默，从而看清什么将作为意义而运作，而避开只充满噪音的沉默。而这“直到”标示出一种逻辑上、而非编年的将来，这种逻辑在系统研究无法企及之处，说明了自我的日常意义所支持的东西。我要强调这些

界限，所以简单提一下那些被渐渐淡忘的观点，这些观点体现在重新按常规描述王妃去世的消息中，这些描述毫不引人注意。必须记住，通过对这些观点的说明，我展现出逻辑的修辞局限，而这些局限通过拉起警戒隔离线，反过来揭示了修辞性的暴力局限。没有人可以“展现”它们，或者说，展现（它们）就是再现。也必须记住，在18世纪晚期和19世纪，印度小喜马拉雅乡村地区，有一种与众不同的权威和管辖结构。要试图确定王妃的位置，我们也许会在西方正史的边缘区域探索，但我们其实并没有身处边缘女性所处的语境。（那一与众不同也许并不必然是指革命进程的早期阶段；它也许与不同的伦理有关，我们若在此探讨将会过于离题。）

第一步就是去纳亨，舍靡国现代地区政府所在地。与那些档案不同，在档案中，过去早已被消化为历史书写的原始材料；在纳亨，过去是记忆的过去，它在不同的主体内在关联中，以不同的方式构成自身。这是文学试图从修辞上捕捉的消逝，也是常规“历史小说”试图否认的东西。[74]前殖民地中的后殖民性，它最吸引人的一面就是前殖民和后殖民连续体的沉淀，但强加于上（并不充分）的一种启蒙知识使这一连续体断裂，而启蒙知识本身又在18和19世纪城市社会的形成过程中被歪曲了。生活在英属印度之外的舍靡国遥远山区的普通村民，被这一断裂重新——编码，他们被侵犯而非被授权。独立印度将所谓的选举政治的标记和农村地主阶层的经济重组，强加在现代喜马偕尔邦（舍靡国是其一部分）的这片“落后”地区之上。从法律上来说，舍靡国的所谓皇宫不复存在。然而，一个相当普遍的悖论是，在殖民势力下，这座皇宫却更为强烈地感觉到自身的“皇室”性，它以欧洲模式，甚至以欧洲人对“土著”国王的认识，来书写自己的构造。这一重新划定疆域的自我表现，其历史就源于法塔赫·普拉卡什统治时期。这位末代“国王”的最后一位大臣于1948年去世，我表现出对他深感兴趣，因此找到了关于这位国王的许多账本、画像和照片。19世纪末，我们开始看到很多王妃的照片，它们是讲述印度国王的电影或萨耶吉特·雷伊《家园与世界》中被解放女性的模型，如今在印度民族主义斗争中，这些女性成为可以动员人民的形象（见第210页注释）。老“家臣”（似乎没有别的合适字眼了）的怀旧之情，便是对这一前信

息时代的殖民地“超现实”的感伤。如今住在皇宫里的是国家立法机构的一位代表，他似乎完全投入到后殖民对“民主”的重新编码和重新划定疆域中，就像他的高祖父曾经对文化政治能指“贵族”所做的一样；两人都误打误撞地关联着欧洲的社会形成。而我的王妃则站在这一殖民/后殖民（不）连续性的前历史的阴暗边界上。可以援引她做例子，因为她是法塔赫·普拉卡什的母亲，而他被书写在历史中——历史是按西方模式来理解的。但是她不会被铭记。

我去过纳亨很多次，每次都不得不在一个网络中选择支持哪边，这网络让人想起好讼而非好斗的《曾达的囚徒》[75]。法塔赫·普拉卡什这边的血脉最后是女性，如今是斋浦尔的年轻王妃。幼子这边的男性后裔则居已名存实亡的王位。但斋浦尔的大王妃[76]正在争夺这王位。

斋浦尔是西北印度一处美丽景点，著名粉石宫殿旅馆的所在地，是英属印度最负盛名的前土著王国之一。于此，我们必须想到全球都市精英的不断跨国旅行。移民和本地人之间的界限在上层发生移动，尽管在这里也可以找到如今流行的印度民族主义。只要在当代印度语境中考虑古拉里王妃，就会引出那个爱好诉讼的世界主义精英斋浦尔大王妃。我的说明顶多可以标示出断裂的、消退的、殖民的不连续性。

事实上，作为诉讼的结果，修缮加固的旧皇宫被妥善锁藏。感谢斋浦尔代表的好意，我在这皇宫里住了一晚，这里就是舍摩国王妃在杰弗里·伯奇监视下生活的地方。夜幕降临，我被反锁在宫内，因为案子尚未判决，牵涉诉讼的任何一方都不该在场。皇宫作为一个空间，被彻底写入英国民法，以及英国人所编的印度法（合法性和继承权）。宽敞的外屋让人想起《远大前程》里描绘的一些恐怖场景，牢笼般的内屋天花板低低的，前部难掩粉刷痕迹。

这一非学术描写中所包含的叙事悲情，与批判哲学的严谨做法相当不同。但是，绝对他性在延异上的侵染（甚至连说出这些话也是将它们与其他东西区分开，这当然不太可能），让我们可以模拟表现对

他者的责任，不会让这种悲情就此消退。当我通过一系列侦探举动接近她的住处时，我在模拟一条未知的、推进的延异路线，一种我如何无法了解她的“体验”。这里没有什么不寻常，因此没有人认为它值得一提，值得注意。

这座皇宫是这一延缓和差异的传奇。在南边，经过开放的露台，就在那下面，一眼望去，是喜马拉雅山脉连绵的山峰。欧洲关于崇高的话语让我停下脚步，由此我又想到了歌德非常喜爱的五世纪宫廷梵语诗人迦梨陀娑，两者王妃都接触不到。东边是妇女居住的两层翼楼，没那么高，灰泥墙上的百叶窗现在被永远锁上了，毫无疑问那是王妃的住处。我被安排在男性居住的翼楼内，这是19世纪新添的一栋建筑，里面，落地镜失去了光泽，真人大小的画像品质平平。两栋翼楼之间是一座卡莉女神庙，被一棵巨大的菩提树环抱。我从小就加入了信仰卡莉女神的教派，在此，我自身的意识形态形成让我停下了脚步。信仰卡莉女神是与所谓孟加拉复兴交错在一起的东印度的一种现象，显然王妃接触不到。[77]这里没有资料——我此次参观的表面理由，当然，也没有王妃的痕迹。再次，我想要接近，但什么也没有发现。

我总共去了纳亨五次。这一次是最后一次。在第一次去纳亨寻找皇宫的时候，我去了那些不通公交车的山区。腼腆、勤劳的妇女在山坡上捡拾树叶和青草等喂羊。她们对王妃不可能有什么历史记忆。而且，她们从历史上就远离文化帝国主义以及王朝国家与民族国家的更替，后者将王妃的后裔卷入它的历史潮流和旋涡中。她们是乡村属民，是女性主义的真正对象，与处于危机和抵抗中的都市女性无产阶级极其不同，她们接受自己的命运。如果我放弃人类学田野考察在知识上对她们的重写，直接接触她们的日常生活，那么，真的，我说明她们生活目标所花的力气，将远少于我在历史中徒劳捕捉王妃的踪迹所花的力气。这是理解的令人熟悉的局限；当解构工作指向它时，我们为什么要抗拒呢？

对印度妇女的发展研究告诉我们，这群妇女，这群没有组织、没有土地的女性劳动者，是超级剥削的对象之一，在这一剥削中，地方

资本、民族资本和国际资本纠缠在一起。[78]我必须考察我所能获得的统计数据，来研究喜马偕尔邦是否也落入这一范畴中。[79]经由那一超级剥削，这些妇女被带进资本主义逻辑，带进危机和抵抗的可能性中，而且，悖论的是，对此的质疑也更为容易了。的确如此。她们不是任何统一的“第三世界妇女抵抗”的一部分，后者是基于资本逻辑的一个概念。这是对帝国主义“道德运气”的戏仿，我也由此成为一个女性主义者。公共汽车途中经过水泥工厂。王妃再次隐退。

我在一个“另类”记录里找到了王妃，这是为了祭司方便而做的最简死亡记录。舍摩国皇宫的祭司都住在哈德瓦。在他们的家中，过去不是记忆的过去。事实上，那里没有过去。“书籍”是长卷，每一卷都非常相像，都是以死亡作简单句读而“发布”的某类“鲜活当下”。[80]羊皮纸记录历史的长河始于何处？你可以通过考察正确的素材，或让自身成为一种素材，做出一种学科性的“历史”回答。但事实上，它根本没有源头，因为可以找到的最早书卷是从历史中间开始记录的。王妃并不是殉葬而死。她死于1837年，而她葬礼所需物件的单子，表示她的死亡是“正常的”。

英美理论界的朋友认为我对王妃的追踪太过关注“历史现实”，而太少关注“理论”。我对这种批评仍然深感困惑。我希望，再一次的解读能够说服他们，我所关注的是如何编造对所谓历史现实的表达。

在这一认识系列的另一端，是批判思维的守护者，他们询问“什么类型的社会可以建立在”“语言虚无主义”之上？他们用粗率的、“基于特定旨趣”的解读，简化出一种与解构相关的“语言虚无主义”。[81]一种细心的解构方法，会重视调查者自身的共谋关系，由此置换对立，而不是颠倒对立（比如殖民者与被殖民者之间的对立）。我提醒读者，我对弗洛伊德的运用就是一个警示范例。这种解构方法并不希望在社会的建立基础上发挥作用，相反，它希望成为讨人厌的吹毛求疵者，与“批判”“思维”保持距离，就像她标示出“写作”与对历史的书写之间的距离一样。“德国哲学”也许教会我们思考伦理主体，但帝国主义却利用女性，通过“解放”她以使自身合法化。

那么，我们就遵循这样一个假设：生产方式叙事之外的女性，标示出学科历史的书写中渐隐的那些点，尽管那些点在模仿“书写本身”，即痕迹（谁的痕迹？什么的痕迹？——我们被错误地要求去询问这些）的足印时，在揭露这些痕迹的同时也在抹去它们。如果就如詹明信指出的，叙事生产方式是最后参照，那么，这些女性在那一叙事中没有被充分表达，或无法被表达。我们可以作为摘要附上她们，但我们根本无法领会她们。被附身的可能性，被缠身的可能性，都被强加资本主义剥削模式的强硬合理性这一做法所切断。或者，为了梳理马克思理论而非遵循詹明信的观点，生产方式叙事之所以如此有效，是因为它是根据对价值的最有效、最抽象的编码（即经济）而建构的。因此，重复之前提到的直觉，对我们来说，难以找到书写这些女性生命的基本价值编码。这些编码只能在价值的总体或扩大的（起起伏伏的）模式中被衡量，从一个理性主义角度来看，这模式是“有缺陷的”。当我们将这些女性阐释为人类学描绘的一般例证时，我们付出了这样的代价：这一重新转写在认知上是断裂的。[82]

作为一位让解构方法为解读服务的女性主义文学批评家，我更关注那些难以捉摸的人物，尽管我当然也非常有兴趣去阐释那些与生产方式叙事步调一致的女性，她们是参与者/抵抗者/受害者。如果资本主义和社会主义之间的关系的确是“药毒”的关系（与毒药延异的药物），那么这些难以捉摸的人物标示出药物或毒药都无法完全捕捉的因素。事实上，她们只有死亡了，才进入一种为我们而存在的叙事，她们才可以被描绘。在她们日常生活的节律中，这一难以捉摸性令人熟悉地上演着，或未上演着，因为在行动中躲避证实并不一定是种表演。我关注这些人物，因为她们一直给我们恢复过去的技术强加最高标准，尽管她们并不是以我们的理性主义方式来判断这些标准。事实上，因为她们超出我们的努力，所以她们的判断也不是我们意图获得的东西。遵循德里达的某种表述，也许我们反而应该说：她们作为对不可能的体验，是正义的形象。[83]

在这一部分，我将关注这样一个人：她想要被恢复，她在用她的身体书写。就好像她通过将身体呈现为一个书写单位，试图跨越死亡来“说话”。[84]在档案中，古拉里王妃只在被召唤、被需要时，为了殖

民资本，作为被迫的能动者/工具/见证而出现。她是淡隐之“更为纯粹”的形象。这位女性试图加入反殖民主义的（男性）能动者，他们是未受胁迫的意图主体。她在一百多年后出生于加尔各答，懂得什么是“民族主义”——另一个有效编码。[85]预见她（虽然是无心）会成为世界历史的产物，古拉里成为话语形成字母表中的一个字母，这一话语形成间接启动了将“印度”定义为民族国家的过程，这民族国家是国家——作为——意图的奇迹化所在，而“印度”一词只有作为“解放”的对象时，才能得到清晰完整的阐述，然后可以用来建构“身份认同”。古拉里王妃身处这一进程，试图在极端中成为决定性人物，却在正义无法判定的女性空间里迷失了自己。她“说话”了，但妇女们未曾、现在也没有“听见”她。在探讨她之前，我先要说一大段离题的话，在其中亮出一些决定性判断，这是几年前为探讨她的神秘，我大胆提出的看法。

不管这些思考可以发挥什么样的力量，我都是通过以下手段来获得这一力量的：出于政治上的利益，我拒绝承认无法判定的东西，并将自己欲望的基本预设推至极限，只要它们还在我的掌握范围内。这一分三步走的步骤，既可以应用在最为坚决的鲜明观点上，也可以用在最为反讽的话语中，它阐明了阿尔都塞如此恰当命名的“否认哲学”（philosophies of denegation），以及德里达在心理分析面前所谓的“断念”。[86]在近期对主权主体的大部分批判中，质疑研究者所处的位置，仍然是种毫无意义的传统做法。尽管我试图彻底探测自己立场的不稳定性，但我知道这样的姿态永远也不够。

80年代，西方出现了一些极为激进的批判，这是出于利益想要保存西方的主体，或保存作为主体的西方的结果。多元化的“主体——作用”理论常常为这一知识主体打掩护。尽管欧洲作为主体这一历史，被西方法律、政治经济和意识形态所叙述，这一被隐藏的主体却假装自己没有“任何地理政治的决定论”。而对主权主体的更为公开化的批判，实际由此宣布了一个主体的诞生。为了论证这一结论，我将分析这一批判的两位伟大开创者的一个文本：《知识分子和权力：米歇尔·福柯与吉尔·德勒兹的对话》（“Intellectuals and Power：A Conversation between Michel Foucault and Gilles Deleuze”）。[87]

最终，就像一些“第三世界女性”的批评将工人阶级女性的团结斗争浪漫化了一样，这些拥有文化领导权的激进分子，也赋予工人斗争完整未分的主体性。我的例子在这两种路线之外。因此必须先花些时间研究拥有文化领导权的激进分子。

我选择历史上两位行动主义哲学家之间的友善交谈，是因为它拆解了权威理论生产和随意对话之间的对立，让人可以一瞥意识形态的轨迹。（就像研讨会一样，谈话是泄露思想的地方。）早先在其他章节，我曾评价过他们在理论上的卓越。这章事关另一种学科错误：以历史的名义讲述生命的故事。

这一对话的两位参与者都强调了法国后结构主义理论的最重要贡献：首先，权力/欲望/利益这一网络，其成分如此多样，不能将它们简化成一个连贯一致的叙事，因此对此需要一直保持批判；其次，知识分子必须尝试去揭露和理解社会的他者的话语。然而这两位哲学家从体系上令人惊讶地忽略了意识形态问题，以及他们自己在知识和经济的历史中与意识形态的牵连。

尽管对话的一个主要假设是对主权主体的批判，但是，福柯和德勒兹之间的对话框架却是两个庞大的、匿名的“革命中的主体”：“毛主义”（FD　205）和“工人斗争”（FD　217）。然而，知识分子却被命名、被区分出来；此外，中国毛主义没有任何施展空间。毛主义不过创造了某种叙事特定性，若非对“毛主义”这个专有名称的天真挪用（用来指法国知识界的“毛主义”这一古怪现象及随后的“新哲学”），将“亚洲”呈现为一览无余，这种叙事特定性不过是一种无害的修辞上的陈词滥调。[88]

德勒兹提到工人斗争同样成问题；它显然是种谦卑崇拜：“我们被广泛的权力全面包围，不知道这一点，就无法动摇［权力的］任何运用，所以，我们必然被引向……想要彻底击垮权力的欲望。每一个局部的革命进攻或防御，都以这种方式与工人斗争相关。”（FD　217）这一显见的陈词滥调标示出一种否认。这种表述忽略了劳动的国际分工，这一姿态常标志后结构主义政治理论。（今天的后苏联普

世主义女性主义者——联合国风格的“性别与发展”——就掩饰了这一点，随着自本章推进到下章，它的作用将清晰可见。）[89]

对这工人斗争的征引，正因其无辜而极其有害；它无法处理全球资本主义问题：在民族——国家意识形态内，对在其中心的工人和失业者的主体生产；外围工人阶级越来越被排除在剩余价值的实现之外，因此也被排除在消费主义的“人文”训练之外；在外围，类资本主义劳动大规模存在，农业的结构也多种多样。忽略国际劳动分工，将“亚洲”（偶尔还有非洲）呈现为透明（除非主体显然是“第三世界”）；重新建构社会化资本的合法主体——这些都是大部分后结构主义理论以及“常规”理论的共同问题。（当前局势变化中，对“女性”的征引也成问题。）为什么竟是这些知识分子允许这样的思想闭锁，而他们恰恰是异质性和他者的最佳预言者？

与工人斗争的关联存在于以下欲望中，它想要击垮权力在任一层面的应用。这是一种过度读解，美化了想要摧毁任何权力的任何欲望。瓦尔特·本雅明通过引用马克思，批判了波德莱尔的相似政治学：

> 马克思这样继续描绘密谋家：“……他们只有一个最直接的目标，就是推翻现政府，他们极其不愿意对工人阶级进行理论上的启蒙，也鄙视他们的阶级利益。这说明他们对“黑色燕尾服”（多少有些教养的人）的憎恶，并不是无产阶级的，而是纯粹平民的。他们永远无法与那些代表［vertreten］了运动那一方的、或多或少有教养的人士完全脱离干系，也无法和党派的正式代表［Repräsentanten］完全脱离干系。波德莱尔的政治洞见在根本上并没有超越这些密谋家……”他也许可以将福楼拜的那句话变成他自己的：“所有政治中我只懂一样：造反。”[90]

这最低限度也是将应负的责任重写为自恋；或许我们只能这么做，但我们可以更留心这点。要不然，为什么非要提及“赠礼”呢？[91]

简单地说，与工人斗争的连接，位于欲望之中。这并不是《反俄狄浦斯》里所说的“欲望”，那是对普遍流动（general flow，其中“主体”是残留）的有意的错误——命名，因为找不到一个充分的名字：一个唯名论的用词不当。我十分钦佩那一大胆努力，特别是它与另一唯名论用词不当——“价值”——的连接方式。为了阻止心理主义，

《反俄狄浦斯》运用了机器的概念——暗喻：欲望并不缺乏任何东西：它并不缺乏其对象。相反，是主体缺乏欲望，或欲望缺乏固定主体；除非靠压抑，否则不会有任何确定主体。欲望及其对象是一个整体：它就是机器，一个机器的机器。欲望是机器，欲望的对象也是一个相关联的机器，所以其产物就从生产制造过程中被挪出，某样东西自身与生产制造脱离，而与产品结合，从而给予流浪的、游牧的主体一个残余。[92]

解构中最谨慎的因素就是，从早期到现在，它一直在警示用词不当与“经验”相关。[93]由于缺乏这样的实践谨慎，哲学家在理论上的用词不当和实践中的天真现实主义之间摇摆，这在特定语境中也许是一个无害的矛盾，其中，许多良好意愿被认为理所当然。但就如我们每天见到的，理论与其判断之间的这个矛盾，如果“用之”全球，是非常可怕的。

因此，在《反俄狄浦斯》中，欲望作为用词不当，并没有改变欲望主体（或主体——作用的残余）的专门性，它与“经验”欲望的特定例子相关联。偷偷浮现出来的主体——作用，非常像理论家的一般化了的意识形态主体。这也是社会化资本的合法主体，它既非劳动者也非管理者，但持有“强势”护照，使用“强”通货或“硬”通货，被认为可以不成问题地进入正当程序。联合国风格的女性主义官僚再次与之几乎相同；就她所处的位置，她反对父权的抗争值得敬佩；但如果“用之”全球，则是可怕的。在资本全球化时期，经验中的旧名新用，用种种特别方式，侵染了用词不当的“欲望”和“全球”（作为无器官身体的全球外壳）。这是横切（七国集团）而过的（欧美）支流。

德勒兹和瓜塔里在“经验的”或构成的层面上，探讨欲望、权力和主体性之间的关系，但他们采用了一种略微不同步的模式：一是反抗家庭，一是反抗殖民主义。这使得他们无法将关于利益的一个普遍或全球的理论，在文本中与事态联系起来。在此语境中，他们对意识形态（对理解表达体系内的构成利益非常必要的理论）的漠不关心，虽然令人惊讶，却与他们的思想一致。福柯的著作无法说明意识形态在主体——建构方面的呈现，是因为他的著作执着于一方面探讨亚个

体，另一方面探讨庞大的集团机器。然而，就如他和德勒兹的这一对话记录所表明的，即便是在激进的估算中，也必须假设经验主体、意向主体，甚至自我本身。因此，在其影响甚巨的论文《意识形态与意识形态国家机器（调查笔记）》［“Ideology and Ideological State Apparatuses（Notes towards an Investigation）”］中，路易·阿尔都塞必须身处那一不可避免的中间地带，来假设一个主体，即便他是在使用“一种更为科学的语言”描述抽象平均劳动或劳动力：“劳动力的再生产不仅需要对劳动力技能的再生产；同时也需要对向统治意识形态屈服的再生产，这种意识形态是为工人而设；以及对正确操纵统治意识形态的能力的再生产，这是为了实行剥削和压迫的人，这样，这些人就可以‘在语言中，并通过语言’为统治阶层的统治服务。”[94]

当福柯思考权力无处不在的异质性时，他并没有忽略制度的巨大异质性，阿尔都塞在此就试图将这一异质性体系化。相似的，德勒兹和瓜塔里在《千高原》里提到符号、国家与战争机器的联盟与体系时，也揭示了那一领域。[95]但是，福柯不能承认，一种成熟的意识形态理论，可以认可自己在体制及“形成与积累知识的有效机制”内（PK　102）进行物质生产。[96]因为这些哲学家似乎要被迫抛弃所有那些论证，即将意识形态概念命名为只是体系概念而非文本概念，所以，当他们的用词不当不可避免地浸润“经验”领域时，他们同样被迫在利益和欲望之间制造一个体系上的机械对立。因此，他们无意中与资产阶级社会主义者联盟，这些社会主义者用连续的“无意识”，或类主体性的“文化”，填满意识形态领域；或者与布雷顿森林体系的行动主义者联盟，这些人只提“文化”。欲望和利益间的机械关系，在以下话语中清晰可见：“我们的欲望从不与利益相悖，因为利益总是追随欲望，在欲望所在之处找到自身。”（FD　215）一种未分差的欲望就是作用者，而权力偷偷溜进来，以制造欲望的效果：“权力……在欲望层面——也在知识层面——制造积极的效果。”（PK 59）[97]

这个类主体性的母体，错综蕴涵着异质性，并偷偷引入未命名的主体，至少对那些知识工作者来说是这样，他们受到纯粹用词不当的新霸权的影响。“最后一个例子”中的种族，如今就处在经济与权力之间。用词不当侵染了经验，这点未被承认，也不可避免，由于这一

点，按照正统模式，欲望被默默而重复地“定义”，因此，它可以单独地对抗“被欺骗”。阿尔都塞质疑作为“虚假意识”（被欺骗）的意识形态。他认为，即便德意志帝国也暗指关于集体意志的概念，而不是暗指欺骗与未受欺骗的欲望的二分：“我们必须接受德意志民众的叫喊：不，大众没被欺骗；在一个特定时刻，他们真的想要一个法西斯政权。”（FD 215）

这些哲学家不会认为构成里面内含矛盾——他们在此公开告别左翼的陪伴。以欲望的名义，他们将未划分的主体默默地重新引入权力话语中。在实践中，福柯似乎常常将“个体”与“主体”混在一起；[98]而这一点对他自己的概念——暗喻的影响，在他的后继者身上也许变本加厉。由于“权力”一词的力量，福柯承认，他使用了“点的暗喻”，这个点“日渐照亮周围”。在不那么小心的人那里，这一失误成为常态而非例外。而那一照亮周围的点，有效制造了以太阳为中心的话语，用理论的历史太阳（即欧洲主体），填补了作用者的空白位置。[99]

因此，并不奇怪的是，在从经验层面呈现抵抗话语之后，福柯又提出接了另一推论，就是否认意识形态在社会关系再生产中的作用：他不加质疑地将被压迫者限定为主体，限定为“客观的存在”，就像德勒兹所赞美的，“提供条件，让囚犯自己可以发言”。福柯添了一句说，“大众完全知道，显然，”——再次是被欺骗的主题——“他们知道的远比［知识分子］要多，也当然能很好地说出来”（FD 206，207）。声称属民在心中说话，是左翼知识分子的惯用手段。

在这些声明中，对主权主体的批判怎么了？德勒兹展现了表现主义现实主义的局限：“现实是在工厂、学校、兵营、监狱和警察局里确实发生的事情。”（FD 212）这种认识排除了反霸权意识形态生产这一艰巨任务的必要性，并非有益。它帮助实证主义经验主义——它证明发达资本主义的新殖民主义有其合理基础——将自己的施展舞台定义为“具体经验”、“确实发生的事情”。（就如在资本主义殖民主义以及名为“发展”的剥削中的情况一样。以这种未受质疑的方式对待全球南方的民族主体，证据每天都在出现。它要求受信贷诱惑的女性提供证词，以证明全球化无罪。）事实上，囚犯、士兵和学童有他们的

政治诉求，而保证了这些诉求的具体经验，却通过知识分子的具体经验被揭示出来，是他们在分析评价着知识。[100]德勒兹和福柯似乎都没有意识到，全球化资本中那挥舞着“具体经验”这一武器的知识分子，通过使“具体经验”的其中一个模式成为那一个模式，帮助强化了国际劳动分工。我们在自己的学科中天天可以见证这点，因为我们将后殖民移民视为常态，因此也再次遮蔽了本土。[101]

将具体经验定格为被压迫，却对知识分子的历史作用毫无批判，这一立场中未被认识到的矛盾，由言语滑移维持。德勒兹曾做出如下惊人声明：“理论就像工具箱。跟能指没什么关系。”（FD 208）考虑到理论世界的措辞无法还原，它通往任何针对它而被定义为“实践”的工作的道路也无法还原，这样一种宣言（它只指与阐释学的内讧）只能让知识分子焦虑万分地去证明脑力劳动也不过是体力劳动。

当能指被留下照管自身，语言滑移就发生了。“再现”（representation）这一能指就是相关例子。德勒兹一刀切断了理论与能指的联系，以同样的轻蔑语调，他又说，“再没有什么再现；只有行动”——“彼此接替相连并形成网络的理论行动和实践行动”（FD 206——207）。

这里德勒兹指出了重要的一点：理论的生产也是实践；我们太快、太轻易地将抽象“纯粹的”理论和具体“应用的”实践对立起来。[102]但是德勒兹对这个观点的论述有问题。再现的两种意义被混在一起：一是作为“代表……发言”的表现，比如在政治中；一是作为“再——表现”（re-presentation）的再现，比如在艺术或哲学中。既然理论也只是“行动”，那么理论家并没有表现被压迫群体（为他们发言）。事实上，主体并没有被看成一个表现意识（充分再——现现实的意识）。一方面，在国家形成和法律中，另一方面，在主谓关系中，再现的这两种含义既是互相关联的，又是断裂的，这一断裂难以还原。用一个类比（被表现为证据）来掩盖这种不连续性，再次反映了悖论性的主体——特权。[103]因为“言说和行动的人……总是多样的”，所以没有什么“拥有理论的知识分子……［或］党派或……团体”可以代表“那些行动和斗争的人”（FD 206）。难道那些行动和斗

争的人是沉默的，与那些行动和发言的人对立（FD 206）？这些巨大的问题隐含在那些“同一”语词的差异中：意识和良知（在法语里都是“conscience”），表现和再——表现。对民族国家和政治经济体系内意识形态上的主体构成的批判，如今可以被抹去，“意识转换”的行动理论实践也可以被抹去。左翼知识分子列出一份自觉的、政治谨慎的属民名单，这一陈腐的做法具有揭示意义；知识分子为他们表现，却将他们再现为透明。

如果不放弃这样一种批判、这样一种计划，那么，以下两者之间一直在变换的区分就不该被消除：一边是国家和政治经济体系内的表现，另一边是主体理论内的表现。让我们来看《路易·波拿巴的雾月十八日》里一个著名段落中对“vertrete”（第一个意思，即表达）和“darstellen”（第二个意思，即再现）的使用，在这个段落中，马克思将“阶级”展现为一个描绘性的、转变的概念，在某种程度上，他的这种处理方式比阿尔都塞对阶级本能和阶级立场的区分更为复杂。不管是对这两位哲学家，还是对来自城市的“政治上的”第三世界女性主义来说，在探讨工人阶级的论证语境中，这一点都非常重要。

在此，马克思的主张是，对阶级的描绘性定义可以是一种区分性定义——与所有其他阶级的断绝与差异：“只要百万家庭生活在现有的经济条件下——这些条件使他们的生活方式、利益以及构成，与其他阶级的生活方式、利益以及构成不同，并让两者处于敌意对抗［feindlich gegenüberstellen］中——他们就形成了一个阶级。”[104]这里没有什么“阶级本能”。事实上，家庭存在的集体性——也许会被认为是“本能”发挥作用的舞台——与阶级差别性的隔离并不连贯，尽管它由后者运作。比起与国际边缘地区的相关性，这一语境与法国20世纪70年代更为相关，在此语境中，阶级的形成是人为的、经济的，而经济作用或利益，是非个人的，因为它是体系化的、异质的。这一作用或利益，与海德格尔对个体主体的批判相连，因为它标示出在那个没有历史和政治经济主体的过程中主体的空位。这里，资本家被定义为“资本无限运动的自觉承担者［Träger］”。我认为，马克思并没有在创造一个欲望与利益一致的完整的主体。“阶级意识”并不是朝向那个目标而运作。无论是在经济领域（资本家），还是在政治领域

（世界历史作用者），马克思都被迫建立一个被划分的、脱离了其位置的主体的各种模式，这主体的各个部分并不连续，彼此也不一致。马克思著作中的一个著名段落将资本描绘为《浮士德》中的魔鬼，就生动地说明了这一点。[105]

下一段继续征引《路易·波拿巴的雾月十八日》，这段话也致力于探讨流散的、脱离其位置的阶级主体的结构原则：小农业主阶级的（缺席的集体）意识，在一个似乎为其他利益服务的“代表”中发现了它的“承载者”。这里，“代表”一词并非源自“darstellen”；这凸显了福柯和德勒兹所回避的对比；也就是说，代理人和人物形象之间的对比。当然，代理人和人物形象之间有关联，但至少在欧洲传统中，这一关系在政治上、意识形态上被恶化，诗人和智者、表演者与言说者都被认为是有害的开始。在后马克思主义对权力场景的描绘中，我们因此碰到了一个久远得多的论争：作为比喻的表达（或修辞）和作为说服的表达（或修辞）之间的论争。“darstellen”属于前一个集合，“vertreten”——更强烈地暗示替换——则属于后一个。它们再次是相关联的，但是，将它们混合使用，尤其是为了说明，在两者之外是被压迫主体为他们自己发言、行动和了解的地方，就会导致一种本质主义的、乌托邦的政治，而当这种政治转变成单一的性别问题而不是阶级问题时，就会不加反思地帮助全球金融化。全球金融化在受信贷诱惑的农村妇女中，无情地建立一种普遍意志，正如通过联合国行动计划，将她“格式化”一样，这样，她就可以“发展”了。就如修辞服务于“真理”时，总是将自身展现为直接可用一样，在这一串联之外，同样直接可用的是大量被调用的被压迫主体（比如女性），她在发言、行动，知道“发展中的性别”是为了她好。是在这一可悲木偶的阴影中，未被注意的属民的历史必须得以展露。

以下是马克思文本中的段落，在英语使用“represent”的地方，它用了“vertreten”。这段话讨论一个社会“主体”，他的意识脱离了他的“Vertretung”（既是替代也是表达），与“Vertretung”不一致。小农业主

> 无法表现自身；他们必须被表现。表现他们的人必须显得同时是他

们的主人，是在他们之上的权威，是不受限制的政府权力，保护他们不受其他阶级的伤害，赐予他们阳光雨露。因此，在让社会服从于它的这种执行力［Exekutivegewalt——德语中这个词没有那么个人化；在《法的力量》中，德里达将另一语境中的“Gewalt”译为暴力］的过程中，小农业主的这种政治势力［它处于阶级利益的位置，因为没有统一的阶级主体］，找到了其最终表达［非常明显，“Vertretungen”在此暗指一串替代］。[106]

“势力”的来源（在此例子中是小农业主）、代表（路易·拿破仑）以及历史政治现象（执行控制）之间，必然存在裂隙，这样一种社会内在不一致的模式，不仅暗示了对作为个人能动者的主体的批判，也暗示了对集体能动性的主体性的批判。历史这一机器，必然总是产生位移，而它会移动，是因为那些小农业主的“利益认同”，“无法制造出共同体感、民族联合或政治组织”。作为“Vertretung”的表现事件（它总汇了作为说服的修辞），表现得像一个“Darstellung”（或作为比喻的修辞），它在以下裂隙中占据了自己的位置：一边是（描绘的）阶级的形成，一边是（转变的）阶级的并未形成：“只要百万家庭生活在现有的经济条件下，这些条件区分了他们的生活方式……他们就形成了一个阶级。只要……他们的利益认同无法制造出一种共同体感……他们就没有形成一个阶级。”[107]只有当我们不用同一个词，将“vertreten”和“darstellen”狡猾地糅合在一起时，我们才能理解它们之间的共谋，它们作为实践场所而表现出的“差异中的相同”，而这种共谋恰是马克思必须揭露的，他在《路易·波拿巴的雾月十八日》里也的确这么做了。

以下看法不过是种偏见：对马克思著作的这种解读过于文本化了，使得普通“人”无法理解，这普通“人”作为常识的受害者，如此根深蒂固地处于实证主义的思想遗产中，以至于尽管马克思一再强调否定的作用、强调去除对具体的物神崇拜的必要性，这些不可简化的强调，仍总是被最强劲的论敌——无所不在的历史传统——所曲解。[108]我试图指出，不普通的“人”——实践中的当代哲人、不普通的女人、“第三世界抵抗”的城市狂热分子，有时展现了同样的实证主义。

如果我们同意，在马克思的思想中，从一个描绘性的阶级“立

场”来阐明一个转变中的阶级“意识”，并不是意识的基础层面上的任务，这一问题的重大后果就显而易见。阶级意识仍然与属于民族联合和政治组织的共同体感有关，而不是与其结构模式是家庭的共同体感有关。尽管家庭与自然并不等同，但这里，它与马克思所谓的“自然交易”会聚在一起，从哲学意义上说，自然交易就是使用价值的“占位者”。[109]“自然交易”与“社会往来”相反，其中，“往来”（Verkehr）就是马克思通常用来指“商业”的词语。这一“往来”因此占据了交易的位置，导致剩余价值的生产，而且，也是在此往来的领域中，必须发展出一种共同体感，导致阶级能动性的产生。充分的阶级能动性（如果有这样的能动性），并不是在基础层面上的意识的意识形态转化，不是能动者及其利益想要获得的认同——这一认同的缺席困扰着福柯和德勒兹。它是充满争议的替换，也是挪占（一个增补），而被替换和挪占的就是“区分了他们生活模式的现有经济条件”——它一开始就是“人为”的。对于这种萌芽的对个人和集体主体能动性的批判，马克思的陈述体现了一种谨慎的尊重。对他来说，阶级意识和意识转化的计划，是一些不连续的议题。如今的类比就是“跨国读写能力”，它与未经审视的文化主义的潜在动员力量相对立。[110]但是，当代认为“性欲经济”和欲望是决定性利益，对它们的调用与（在社会化资本下）被压迫人民“为自己说话”的政治实践相结合，在似乎最质疑它的理论内，恢复了主权主体这一范畴。

虽然家庭是一个特定的阶级结构，但毫无疑问，对家庭的排除是男性至上主义框架的一部分，在这个框架中，马克思主义宣告诞生。[111]在历史上，并且在当今的全球政治经济中，家庭在父权制社会关系中的作用如此多种多样、富有争议，仅仅在这个问题上替换掉家庭并不能打破既有框架。而它的解决方案，也不是用实证主义方法将“女性”作为铁板一块的集体性，内含在被压迫者的名单内，未断裂的主体性让被压迫者可以反抗同样铁板一块的“相同体系”，为自己发言。

马克思阐述了一个策略性的、人为的、二级层面的“意识”，在此语境中，马克思使用了父名这一概念，并让它永远处于表达作为“Vertretung”的更宽泛概念中：小农业主“因此无法用他们的专有名

称［im eigenen Namen］来有效表现他们的阶级利益，不管是通过议会还是代表大会”。“历史传统”可以提供的唯一专有名称，就是父名本身，即父亲的名字（这里所秉持的精神与琼·里斯的无甚不同：她曾拒绝给她的虚构人物罗切斯特一个父名），填补了非家庭的、人为的、集体性的专有名称的缺席：“历史传统让法国农民相信奇迹会发生，就是一个名叫拿破仑的人将恢复他们所有的荣耀。而一个人突然出现”——这一难以翻译的“es fand sich”（发现自身是个个人？），推翻了关于能动性或能动者与其利益关系的所有问题——“他自称就是那个人”（相反，这一主张就是他唯一的专有作用），“因为他颁布了［trägt——这个词指资本家与资本的关系］《拿破仑法典》，法典命令”“不许调查父系血统”。虽然马克思在此似乎是在父权制隐喻里讨论，但我们应该注意到这一段落在文本上的微妙性。是父亲的法律（《拿破仑法典》），悖论性地禁止了对自然（亲生）父亲的寻求。因此，是严格遵守历史的父亲的法律，才使得这一成形的，却也尚未形成的阶级对自然父亲的信念被否认了。

我花了那么多时间讨论马克思的这一段落，是因为它清楚说明了“Vertretung”或表现在政治语境中的内在动态表现。经济语境中的表现是“Darstellung”，这是表现作为“展示”，或事实上“表示”的哲学概念，它以一种间接方式与被分割的主体相关。最明显的段落广为人知：“在商品的交换关系［Austauschverhältnis］中，对我们来说，它们的交换价值与使用价值完全无关。但是，如果我们从劳动力产品中扣除它们的使用价值，我们就获得了它们的价值，就是这样决定的［bestimmt］。因此，在交换关系或商品的交换价值中表现自身［sich darstellt］的共同因素，就是它的价值。”[112]

在马克思看来，在资本主义关系中，价值由必要劳动和剩余劳动制造，它被计算为客观化了的劳动（严格与人类劳动区分开）的表现/符号。相反，因为还没有一套关于剥削的理论，资本主义剥削必然被看做一种统治（权力机制本身）。剥削就是对（剩余）价值的榨取（生产）、占有和实现，这价值是对劳动力的表达。德勒兹认为，“马克思主义的要点，就是本质上根据利益（掌握权力的是按利益定义的统治阶级）来确定这个问题［即权力比剥削和国家的结构形

成更为分散］”（FD 214）。

我们不能反驳对马克思计划的这一最简要概括，就像我们无法忽视，在《反俄狄浦斯》的部分章节中，德勒兹和瓜塔里的论述是建立在对马克思货币形式理论的出色（可以说是“诗学的”）领会上。但是，我们还是要用以下方式来强化我们的批评：全球资本主义（经济剥削）和民族国家联盟（地理政治统治）之间的关系在逻辑上如此宏观，以致它无法解释权力在微观逻辑上的文理。[113]亚个人的微观逻辑无法领会“经验”领域。要做出这样一种说明，我们必须借助意识形态理论，即关于主体构成的理论，主体形成在微观逻辑上常常不规律地控制着利益，这些利益凝聚了微观逻辑，并在宏观逻辑内被凝聚。这样的理论无法忽略这条线索是不稳定的，而在其两种意义上的表现的范畴十分关键。它们必须注意到，在表现中（在它的写作场景中，它的“Darstellung”中）对世界的展示，如何掩盖了对“英雄”、父权的代理人、权力的作用者——“Vertretung”——的选择和需求。

我的观点是，激进实践需要留心表现的双重性，而不是通过将权力和欲望概念总和起来，重新引入个人主体。我还认为，马克思将阶级实践领域限制在抽象的二级层面，由此有效开启了（康德和）海德格尔对作为作用者的个人主体的批判。[114]这种观点并没有让我忽视，通过含蓄地将家庭和母语定义为基本层面（在这层面上，文化和习俗似乎是自然独有的方式，这一方式建构了“她”自身的颠覆），马克思本人重演了一个古老的诡计。[115]但是，在后结构主义标榜批判实践的语境中，相比对主体本质主义的偷偷恢复，似乎更容易恢复马克思思想的力量。

理论家为了发表新的阐释理论，常常将马克思简化为一位亲切但过时的人物。在福柯和德勒兹的对话中，议题似乎是：不存在表现，也没有能指（这是不是在假设，能指早已被处决？那么，就是说，也没有操纵经验的符号——结构，因此也可以“埋葬”符号学了？）；理论是实践的接替（因此将理论实践问题也“埋葬”了）；被压迫者能够了解自身，代表自身发言。这至少在两个层面重新引入了构成主体：权力和欲望的主体，它是不可简化的方法论上的假设；被压迫者的自

我接近（如果不是自我等同）的主体。进一步说，知识分子（他们不是这两种主体/主体）在这种接替运送中成为透明的，因为他们只报告未被表达的主体，分析（却没有一直分析）（未被命名的主体的）权力和欲望的运作（权力和欲望不可还原地预设了这一主体）。制造出来的“透明”，标出了“利益”的位置；它由激烈否认所维持：“如今，我绝对拒绝选择仲裁者、法官和普遍见证者这一角色。”批评家的一个责任也许应当是阅读和书写，这样，就能重视以下不可能性：有特定利益的个人不可能拒绝被赋予主体的制度特权。对符号系统的拒绝，阻碍了在“经验”领域的意识形态理论的发展。在此，我们也可以听见那一特别的否定语调。针对雅克——阿兰·米勒[116]的说法“制度本身是话语”，福柯回应：“是的，你可以这么认为，但是对我的机器概念来说，说这是话语那并非话语无关紧要……因为我的问题并非语言问题。”（PK 198）话语分析的大师为何在此合并了语言和话语？

萨义德批判福柯提出的权力概念是一种充满魅力的、神秘化的范畴，让他可以“抹去阶级的作用、经济的作用、叛乱与造反的作用”，这一批判非常中肯，尽管也不该忽视“权力”之名在亚个人中的重要性。[117]除了萨义德的批判，我想在此添上权力和欲望的秘密主体这一概念，这一主体由知识分子的透明标示出来。

通过否定，主体/主体被奇怪地结合在一个透明中，它属于国际劳动分工中的剥削者一方。当代法国知识分子无法想象那一类权力和欲望，它们栖居在欧洲的他者的没有被命名的主体身上。不仅仅是他们所阅读、批判或不加批判的所有东西，被困在对那一他者的生产的讨论中，这些讨论支持或批判着欧洲这一主体的构成；而且，在建构那一欧洲的他者的过程中，不仅依靠意识形态和科学生产，也依靠法律制度，花了很大力气去抹除其文本原料，而这些原料可以让这样一个主体在上面倾注自己的心力，占有（投入？）自己的路线。然而，不管一种经济分析看似多简约，法国知识分子都忘了他们的危险，即多因素决定的这一整体建构事业，是为了一个动态经济状况的利益，而这一状况需要无情地扰乱利益、动机（欲望）和（知识的）权力的位置。如果将那一脱位当作如今的一个根本发现，认为它应该让我们视经济（从描述上分离出“阶级”的存在条件）为一种过时的分析机

制，那就是让那一脱位继续运行，并无意中帮助保证“霸权关系的新平衡”。[118]纵然在将他者不断建构为自我的映像这一做法中，知识分子可能是其同谋，但是知识分子还是可能从事一种政治实践，那就是使经济处于“被抹除”的状态，并且，当经济因素重新铭写社会文本时，将经济因素视为无法简化的东西，即便当经济因素声称自己是最终决定或超验所指时，它被抹除了（不管多不完全）。[119]

到目前为止，对这一知识暴力，我们所知道的最清晰可见的例子，就是将殖民地主体建构为他者，这是一个在远方编排、分布广泛、成分多样的计划。这一计划同时也是对那一他者痕迹的不均匀抹除，这痕迹处于它的不稳定的主体——性中。众所周知，福柯指出的一个知识暴力，就是18世纪末在对知识的彻底翻新中对疯癫的重新定义。[120]但是，如果这种特别的重新定义，只是在欧洲和在其殖民地的历史叙事的一部分，会怎样？如果知识翻新的这两个计划，其实都出自一个巨大的两手操作的机器，是它的脱位的、未被承认的部分，会怎样？也许这只是要求承认帝国主义重写叙事的亚文本是“被征服的知识”，是“不够资格的一整套知识，因为对他们的任务来说，这知识并不充分或不够详细：它就是本土知识，位于等级下层，在认知或科学性所需的层面之下”（PK 82）。

这并不是要去描绘“事物真正所是”，或赋予历史叙事以特权，说帝国主义是历史的最好版本。[121]相反，它继续去阐明，关于现实的一种解释和叙事，如何被建构为规范叙事。我很快就会展开关于中欧和东欧例子的相应说明。要详细论述这点，让我们先简单探讨一下英国编纂印度法律的时机和基础。

我再次要说明，我不是一个南亚学家。我之所以探讨印度文献，是因为我出生在那里，碰巧有些研究的便利。

以下是对印度法律编纂中的知识暴力的大致勾勒。如果这能阐明知识暴力概念，那么，我最后对寡妇殉葬的讨论就会更有意义。

18世纪末，印度法律（就其可被形容为一个整体系统而言）是根据四个文本来运作的，这四个文本展示了由主体对记忆的运用所定义

的四部分知识：所闻（sruti）、所记（smriti）、所计算（sāstra）、所执行（vyavahāra）。[122]所闻所记的来源并不必然连续或相同。对“所闻”的每一次借用，从技术上重新叙述（或重新开启）了原来的“听闻”或受启事件。后两种文本——学会的与去做的——被认为辩证相连。法学家和法律从业人员都无法确定，这一结构是描绘了法律的主体，还是描绘了解决争辩的四种方式。法律施行的结构是多形态的，它“内在”不一致，两端又开放，而通过一种二元认识，将它合法化，就是对编码的叙述，我将此作为知识暴力的一个例子。

让我们来看看麦考利臭名昭著的《印度教育备忘录》（1835）中经常被引用的纲领：

> 目前我们必须尽最大力量形成一个阶级，可以做我们和我们所统治的百万民众之间的翻译；这个阶级在血统或肤色上是印度人，但在趣味、判断、道德和思想上是英国人。我们可以让这一阶级来改造当地的世俗方言，用借自西方术语的科学词汇丰富那些语言，并让它们渐渐成为向大多数人传递知识的合适工具。[123]

对殖民主体的教育，补充完善了在法律中对他们的生产。建立一套英国体系的后果之一是，以下两者之间渐渐产生了令人不安的分离：一边是梵语研究的学科构成，一边是梵语“高雅文化”的本土（如今反而是另类的）传统。在本章第一节讨论中，我曾指出，在梵语研究的学科构成中，由权威学者制造的文化阐释，与法律大计的知识暴力正相符合。

那些权威，是非梵文专家的法国知识分子进入他者文明的最佳资料来源。[124]但是，当我说福柯和德勒兹并不能接近作为主体的他者时，我所说的权威并不是指像斯脱利那样的殖民生产的知识分子和学者。我想到的是非专家的一般人、阶级分布中的非学者，知识对他们默默行使着它的规划设计功能。如果不考虑剥削的这一地图，他们又将这一混杂人口放在“压迫”这一坐标系中的什么位置呢？

让我们接着来探讨由这一知识暴力所标示的巡回路线的边缘地带（我们也可以说这就是沉默的、被禁声的中心），包括目不识丁的农

民、土著和城市亚无产阶级的最低阶层中的男男女女。在福柯和德勒兹（他们身处第一世界，处于社会化资本的标准化和管辖中，尽管他们似乎并不承认这一点）看来，以及相应的，在只对资本逻辑内的抵抗感兴趣的城市“第三世界女性主义者”看来，如果给予被压迫者机会（这里表达问题不能被略过不谈），那么他们在通过政治联盟走向团结巩固的道路上（这里运作的是马克思主义命题），可以了解自身的情形，为自己发言。我们现在必然面临以下问题：站在因社会化资本而造成的国际劳动分工的另一边，身处帝国主义认识暴力作用圈的内部和外部（帝国主义的法律和教育补充了更早期的经济文本），属民能说话吗？

我们早已讨论过以下可能性：即便殖民者迫切要求开始留下记录，形同工具的女性（舍摩国王妃）也没有被充分书写。

葛兰西对“属民阶级”的讨论，拓展了《路易·波拿巴的雾月十八日》里关于阶级——立场/阶级——意识的论证。也许因为葛兰西批判了列宁主义知识分子的先锋立场，所以他非常关注在属民夺取领导权的文化政治运动中知识分子的作用。这一运动必须能够确定历史的生产是（真理的）叙事。在《南方问题》这样的文本中，葛兰西在一种可谓阅读的寓言内，讨论了意大利历史政治机制的运动，它来自或预示了国际劳动分工。[125]然而，当他的文化宏观逻辑，是通过从知识上干预伴随着帝国主义计划的法律和学科定义，来（不管是多么远程地）运作时，对属民发展阶段的说明就乱了套。我在本章结尾讨论女性作为属民的问题时，将提出，通过对女性能动性的操纵，那一集体性本身就可能被排除在外。

我提出的命题是，帝国主义计划使得属民的阶段发展更为复杂，而这命题的第一部分，面对着“属民研究”团体的质询。他们必然会问，属民能说话吗？在此，我们身处福柯本人对历史的认识中，身边是承认他影响的人。他们的任务是从殖民占领期断断续续的农民起义这一角度，重新思考印度殖民历史编纂。这事实上就是萨义德曾讨论过的“叙事的许可”问题。[126]就如属民研究团体的创始编辑拉纳吉特·古哈所认为的：

> 印度民族国家的历史编纂长期以来都受精英论——殖民主义精英论和资产阶级——民族主义精英论——支配……它们都有一个偏见：印度国家的形成，以及确定了这一形成过程的意识——民族主义——的发展，都只是或主要是精英的成就。在殖民主义和新殖民主义历史编纂中，这些成就被归于英国的殖民统治者、管理者、政策、制度和文化；在民族主义者和新民族主义者的书写中，又被归于印度的精英分子、制度、行动和观念。[127]

对那些对他者声音感兴趣的第一世界知识分子来说，某些印度精英当然是本土提供信息者。但是，我们必须坚持说，被殖民的属民主体是多种多样的，这种异质性不能简化。

为了反驳本土精英，我们也许可以将古哈所谓的"人民的政治"，既放在殖民生产循环的外部（"这是一个自治的领域，因为它不源自精英政治，其存在也不依赖精英政治"），也放在殖民生产循环的内部［"尽管有（殖民主义），但它继续富有活力地运作着，根据英属印度时期何种情形占优势地位而调整自身，并且在许多方面从形式和内容上都发展出全新的特色"］。坚持印度确有活力，完全自治自主，对这一说法，我无法完全认可，因为编史的实际紧迫要求，不会允许赋予属民意识特权地位。可能有人会指责古哈的研究方法是本质主义的，对此，古哈确立了人民（本质的所在）的定义，即人民只是差异中的同一。他提出了一个动态的、分层的网格，来详细形容殖民社会生产。即便名单上的第三群体，也被定义为一个居间位置，它是个缓冲群体，存在于人民和伟大的宏观结构统治群体之间。群体因此划分为：代表了精英的"外来统治群体"、"整个印度以及地区和地方层面的本土统治群体"，以及"［包含在"人民"和"属民阶层"这些术语中的］社会群体和成员，他们代表［着］整个印度人口和所有被我们形容为'精英'的人之间的人口统计学上的差异。[128]

这里提出的"研究任务"，是"调查、确定和衡量偏差的特定性质和程度，即［构成了第三群体的］元素与理想模式的偏差，并确定其历史定位"。"调查、确定和衡量那一特定种类"：这个计划太过本质主义、太讲求分类学了。然而这里有一种奇怪的方法论上的强烈驱使。我已经论证，在福柯——德勒兹的对话中，后表现主义的词汇掩盖了

本质主义做法。在属民研究中，因为帝国主义的知识、社会和学科书写的暴力，一个用本质主义术语来理解的计划，必须借由关于差异的激进文本实践而通行。在这一情况中，这个群体的研究目标，甚至不是人民本身，而是地方精英的流动的缓冲区，地方精英是理想模型（人民或属民）的偏离，它本身被定义为与精英不同。研究所导向的是这一结构，这一困境与第一世界激进知识分子自我诊断的透明相当不同。什么样的分类学能适合这一空间呢？不管他们自己是否感觉到这一点——事实上，古哈是在主仆辩证内看待他对“人民”的定义——他们的文本都清楚表明了这一艰巨任务：将其自身不可能性的条件，重新书写为可能性的条件。“在地区和地方层面，如果［占统治地位的本土群体的］……社会阶层在等级上低于那些占统治地位的全印度群体，他们就会为了后者的利益而行事，该利益与跟自身社会存在真正相应的利益不一致。”[129]当这些作家用本质化的语言，提到中间群体的利益和行动之间的落差时，他们的结论更接近于马克思，而不是德勒兹在这一问题上所表现出来的自觉的天真。古哈和马克思一样，根据社会存在而非性欲存在来谈论利益。《路易·波拿巴的雾月十八日》里父亲之名的意象，可以帮助强调，在阶级或群体行动的层面，“真正符合自身存在”就像父名一样，是人为的，或社会的。

这章探讨的第二位女性属于这一中间群体。统治模式在此主要由社会性别而非阶级决定。受支配的社会性别一方面在民族主义的挑战内追随着统治者，另一方面仍然受困于性别压迫，这并非秘密。

对“真正的”属民群体（性别未定）来说，它的身份就是它的差异，没有任何无法表达的属民主体可以了解自身、为自身说话；而知识分子的解决方案是不要放弃再现。问题是，主体走过的路线没有留下痕迹，无法吸引正在表达的知识分子。在印度群体略微过时的语言中，问题就成为：在我们考察人民的政治时，如何触及人民的意识？属民能用什么样的声音——意识发言？

我的问题是如何与舍摩国当代山区女性“秘密相遇”，这就是上述问题的实践。我在这部分要谈论的女性并不是一个“真正的”属民，而是一个城市中产阶级女孩。进一步说，她书写和言说她的身体的努

力，带有责任理性（这是自觉责任感的工具）的味道。但是，她的言说行为被拒绝了。其他女性迫使她无法在死后发言。在这章的早期版本中，我总结了这一历史淡漠及它的结果：属民无法说话。

西孟加拉邦马克思主义者A.K.乔杜里对古哈寻找属民意识的批判，可以说代表了那将属民生产包含在内的生产过程的一个时刻。[130]乔杜里认为，马克思关于意识转化的观点包含了社会关系的知识，大体上，这一认识似乎非常敏锐。然而，挪用了正统马克思主义的实证主义意识形态遗产，却迫使他添上以下附文："这并非说，理解纯粹形式的农民意识或工人意识不重要。它丰富了我们对工人和农民的认识，也许阐明了一个特定模式如何在不同地区采取不同形式，这被认为是古典马克思主义中第二重要的问题。"[131]

这一"国际主义马克思主义"的变体，相信意识有一个纯粹的、可以恢复的形式，而这么做只是为了可以把它扔在一边，因而闭锁了在马克思思想中仍然具有生产力的挣扎困惑的因素。这一变体可以即刻成为福柯和德勒兹抛弃马克思主义的诱因，同时也成为属民研究群体批判动机的来源。这三者结合在一个假设中：意识有纯粹形式。在法国"场景"中，存在能指的混乱："无意识"或"被压迫主体"偷偷填充了"意识的纯粹形式"这一空间。而在正统的"国际主义"学术性马克思主义中（不管是在第一世界还是第三世界），悖论性的是，意识的纯粹形式仍然是物质结果，因此也是第二顺序的问题。这常常使得它背上种族主义或性别歧视之名。在属民研究群体中，它需要根据它自己的表达的方式来发展，虽然这些方式未被承认。

在属民主体被抹掉的路线内，性别差异的痕迹被双重涂抹。[132]问题不是女性参与反英叛乱，或劳动的两性分工的基本原则，因为对这两者来说，都有"证据"可寻。问题是对性别的意识形态建构——它是历史编纂的对象，也是叛乱的主体——使得男性占统治地位。如果，在殖民生产的竞争中，属民没有历史、无法说话，那么，女性属民就被笼罩在更深的阴影中。

本章第一部分，我们探讨了一位难以捉摸的女性，她服务殖民主

义。而在本章最后一部分，我们将看看反殖民民族主义中的一位相应人物。两个例子都与关于寡妇殉葬的规范心理传记有关。为了此书的内套空间，让我们提醒自己，世界新秩序中的新属民已渐渐出现。

当代国际劳动分工是对19世纪领土帝国主义划分领域的置换。用抽象资本主义逻辑来看，在工业资本主义和商业竞争觉醒之时，一些国家（基本上是第一世界）处于投资的立场；而另一些国家（基本上是第三世界）则通过属下的本土资本家和它们毫不受保护的流动劳动力，为投资提供了领域。为了维持工业资本的循环和增长（也为了随之而来的在19世纪领土资本主义内的管理任务），交通、法律和标准教育体系得到发展——正如当地工业被摧毁或重建、土地被重新分配、原材料被转移到殖民母国。伴随着所谓的解殖运动、跨国资本的增长以及管理职责的减轻，“发展”如今不再包含国家层面的大规模立法，也不再包含以一个相应规模建立教育体系。这阻碍了前殖民地的消费增长。随着在亚洲的两端，出现了现代电信和发达资本主义经济制度，维持劳动国际分工可保持边缘地区的廉价劳动力的供应。1989年前苏联解体更是扫除了全球金融化的道路的障碍。早在70年代中期，伴随着电信发展，就出现了新型电子股票交易，这让全球资本主义通过基于出口的转包合同和后福特主义得以出现。“按照这一策略，总部设在发达国家的制造企业将生产过程中劳动强度最大的工作，比如缝制和装配分包给第三世界国家，在那里，劳动力相当便宜。一旦装配完毕，跨国公司就将出口加工的商品重新输入——通过大幅免除关税——给发达国家，而不是销售给当地市场。”在此，与培养当地消费主义的关联几乎被切断了。“自1979年以来，全球经济衰退明显减弱了全球贸易的投资力度，国际转包就兴盛起来……在此情形下，跨国公司更容易去抵制好斗工人、革命剧变，甚至经济低迷。”[133]

当然，劳动力本质上无所谓“廉价”或“昂贵”。劳动法的缺席（或区别执行各种劳动法律）、极权主义国家（常常是周边的发展和现代化使得它存在），以及工人那方最低限度的生存必要条件，这些都会保证劳动力的“廉价”。为了保护这关键一点不受影响，就不能对如今被称为“发展中”国家的地区中的城市无产阶级，进行系统的消费主义

意识形态（它号称是无阶级社会的哲学）训练，而它克服一切困难，为抵抗做好准备，福柯曾提过要通过联盟政治进行这种抵抗（FD 216）。国际转包合同不断增多，加剧了与消费主义意识形态的这种脱离。

在前苏联解体后的世界中，布雷顿森林体系与联合国一道，开始为这畸形的北方/南方全球国家立法，在微观逻辑上，这全球国家开始成为之前提到过的贸易控制的殖民国家。如果麦考利曾提到过这样一个阶级：印度血统或肤色，英国趣味、判断、道德和智识，而马克思曾批判资本家是《浮士德》里的“机器人”，那么，如今就有了这样一个非个人的“经济公民”，他是权威和立法的所在，栖居于金融资本市场和跨国公司之中。[134]如果在后福特主义和国际转包的情形下，没有组织的或永远临时的女性劳工，早已成为世界贸易的中流砥柱，那么，在当代全球化过程中，所谓“援助”机制则由南方最贫穷妇女支撑，她们构成了我在其他地方所说的遍布全球的斗争（生态、抵制“人口控制”）的基础，在那些斗争中，全球和地方的分界变得模糊。这是新属民——与我们之后将要讨论的民族主义例子相当不同——出现的基础。要面对这一群体，不仅要在没有基础设施支持的情况下在全球代表（vertreten）他们，而且也要学会表现（darstellen）我们自身。这一论点将带领我们批判人类学学科，以及基础教育和学科构成之间的关系。它也将质疑知识分子的含蓄要求，这些知识分子选择了“自然清晰”的压迫主体，他们要求这样一个主体经历简略生产方式叙事的历史。

“发展中”国家的本土统治群体以及当地资产阶级的一些成员，发现联盟政治的语言非常具有吸引力，这一点并不奇怪。他们认同发达资本主义国家里似是而非的抵抗形式，这种认同与拉纳吉特·古哈所描绘的资产阶级历史编纂的精英倾向是一致的。

在对“发展中”国家的“国际女性主义”深感兴趣的统治阶层女性中，以及在北方有良好社会地位的南方流散移民中，对似乎可信的全球联盟政治的信念日益普遍。而在标尺的另一端，城市亚无产阶级女性和“妇女、囚徒、入伍士兵、医院病人和同性恋者”（FD 216）一

样，最不可能结成联盟。在她们的情形中，拒绝和抑制她们消费，以及剥削的结构，由父权社会关系混杂在一起。

德勒兹和福柯不仅忽略了帝国主义的知识暴力，也忽略了国际劳动分工，但如果他们并没有在谈话将结束时谈到第三世界问题，以上忽略就不那么重要。在法国，很难忽略他们的“第三世界”问题，即以前法属非洲殖民地的居民。德勒兹将他对第三世界的探讨，局限在那些以往的当地和地区本土精英身上，而他们原则上就是属民。在此语境中，当德勒兹提到维持剩余劳动力大军时，就陷入伦理颠倒的感伤中。因为他提及的是19世纪领土帝国主义的遗产，所以他指涉的就是民族国家而非全球化中心：

> 法国资本主义非常需要失业工人的漂浮能指。从这个角度，我们开始看到压迫形式的统一：对移民的限制，而一旦限制被认可，最艰苦、最不讨好的工作就交给了移民工人；工厂里的镇压，因为法国人必须重新培养对日益艰巨的工作的“趣味”；反对年轻人以及教育系统里的压抑。（FD 211——212）

这当然是一种可以接受的分析。然而它再次表明，只有当联盟政治局限于可以直接进入第一世界的第三世界群体时，第三世界才可以进入这种反对“统一压迫”的联盟政治的抵抗计划中。[135]第一世界对作为他者的第三世界的貌似仁慈的挪用和重写，是如今美国人文学科中大部分第三世界主义的根本特色。

福柯借助地理不连续性，继续批判马克思主义。而“地理（地理政治）不连续性”的真正标记就是国际劳动分工。但是，福柯用这个词来区分剥削（对剩余价值的榨取和占用；是马克思主义分析领域）和统治（“权力”研究），并认为，后者可以向抵抗提供的更为巨大的潜能，建立在联盟政治的基础上。他无法承认，是剥削过程的一个特定阶段，使这种对“权力”概念的一元的、统一的做法（从方法论上假设有一权力主体）成为可能，因为他对地理不连续性的认识，从地理政治上来说特定属于第一世界：

> 你所说的地理不连续性也许是如下意思：一旦我们反抗剥削，无产阶级就不仅领导了斗争，而且也确定了它的目标、方法、位置和工具；

> 要将自身与无产阶级联合起来，就要与它的立场、意识形态联合在一起，就要再次接受他们战斗的动机。这意味着全情投入［马克思主义计划］。但是，如果反抗的是权力，那么，所有认为无法忍受权力的人，就可以根据自己的主动性（或被动性）随时开始斗争。通过投入自己的斗争——他们十分理解其目标，也可以确定所用方法——他们进入了革命进程。他们当然是无产阶级的盟友，因为权力的运作是要维持资本主义剥削。他们真诚地为无产阶级的动机服务，在那些他们发现自身受压迫的地方起来抗争。如今，妇女、囚徒、入伍士兵、医院病人和同性恋者开始了反抗权力特殊形式的特定斗争，这权力的特殊形式就是施加在他们身上的限制和控制。（FD 216）

这是地方化抵抗的令人钦佩的计划。在它可以动作的地方，这一抵抗模式不是替代，而是补充沿着“马克思主义”路线进行的宏观斗争。然而，如果这一情境被普遍化，它就包含了未被承认的赋予主体特权。没有意识形态理论的支持，它就会导致一种危险的乌托邦主义。而且，如果它局限于北方国家的移民斗争，就会危害全球社会公平。

帝国主义对地理的重新书写，从来没有贯穿于福柯的前提假设。请注意下面一段话对以下事实的省略：17和18世纪的新的权力机制（如果用马克思主义来描绘，就是没有外加经济强迫地榨取剩余价值），是靠领土帝国主义的手段——地球及其产物——在“其他地方”确保的。在以下这些场景中，对主权的表达十分重要：“在17和18世纪，产生了一种重要现象，即出现（或不如说发明）了一种新的权力机制，它拥有高度专门的程序技术……我认为，这一新机制也绝对与主权关系不相容。比起地球及其产物，它更依赖身体和身体行为。”（PK 104）

有时候，似乎正是福柯对欧洲帝国主义时代的分析的精彩之处，制造了那一霸权现象的缩微版本：对空间的管理——但靠医生；行政的发展——但在收容所；对边缘的考虑——但就疯子、囚徒和儿童而言。诊所、收容所、监狱和大学——似乎都是关于屏障的寓言，将解读帝国主义的更宽泛叙事排除在外。（我们可以对德勒兹和瓜塔里关于“去领土化”的极端主题展开相似讨论。）“对不知道的东西当然可以

不予评论，”福柯也许会咕哝道（PK 66）。然而，我们早就提到，批判帝国主义的每一位评论家，都必须勾勒出那一被认可的无知。

相反，德里达早期却似乎意识到知识生产中的种族中心主义。[136] [在第一章提到的他对康德的评论中，我们可以看到这一点。比如“躲在文字学知识领域里的……经验调查”，不得不“通过‘范例’来操作”（OG 75）。]

德里达举出一些例子，表明文字学作为实证科学的局限，这些例子来自一个帝国主义计划在意识形态上的恰当的自证合理。他写道，在17世纪的欧洲，文字书写的历史中存在三个“偏见”，它们构成了“欧洲意识危机的征候”（OG 75）：“神学偏见”、“汉字偏见”和“象形文字偏见”。第一个偏见可以表示为：上帝书写了一种原始的、自然的文字，即希伯来文或希腊文。第二个是：汉字是哲学书写的完美蓝图，但只是蓝图。真正的哲学书写“与历史无关”（OG 79），而且会扬弃汉字，使之成为一种容易学习的书写，替代实际的汉字。第三个是：埃及文字太崇高，难以描绘。

第一个偏见保留了希伯来文或希腊文的“现实存在”；后两个（分别代表“理性”和“神秘”）则串通起来支持第一个偏见，其逻各斯中心被认为是犹太——基督教上帝（通过同化而挪占希腊他者的位置，这是更早的故事了）。这一偏见仍然努力将犹太——基督教神话对世界的绘制，抬高到地理政治史的地位：

> 中国书写这一概念因此发挥着某种欧洲幻觉的作用……这一作用遵从严格必然性……它不受那时可以获得的……关于中国书写的知识的侵扰……象形文字偏见产生了同样带有利益的盲目。这一蒙蔽远不是……出自……种族中心主义的轻蔑，它采取了一种夸张钦佩的形式。我们还没有展示完这一模式的必然性。我们的世纪也没有脱离这一模式；每次我们陡然或炫耀地颠倒种族中心主义，总有些努力默默隐藏在所有突出效果的背后，强化一个内在，从中捞取一些本国利益。（OG 80；其中德里达标为楷体的只有“象形文字偏见”，其余为笔者所标）

这一模式从文化上，不仅为发展所遭遇的事情——比如在约翰·罗尔斯的《政治自由主义》中碰到的——做了辩解，也为所有未经审视

的城市混杂主义做了辩解。[137]

德里达以此结束那章讨论：他再次表明，文字学的计划被迫在“此在的话语”之内发展。这不仅是对此在的批判，也是意识到自身批判内的此在话语的路线，这恰是一种警惕，留心对透明的过分要求。“书写”这一词语作为文字学的对象和模式的名称，是一种“只在历史封闭内”的实践，“也就是说，在科学和哲学的局限内的实践”（OG 93）。

17世纪晚期和18世纪早期欧洲存在一种关于书写的学问，德里达称其中呈现出来的种族中心主义，是欧洲意识的普遍危机的一个征候。当然，它是更大征候的一部分，或也许就是危机本身，它是通过第一波资本主义帝国主义，从封建主义到资本主义的缓慢转向。对我来说，就帝国主义对殖民地主体的建构和对“本土提供信息者”这一形象的排除来说，追踪其中通过同化他者而承认他者的这一路线似乎更为有趣。

属民能说话吗？为了警惕对属民的持续建构，精英们需要做些什么？在此语境中，“女性”这一问题似乎最成问题。在如今大部分美国和西欧人文学科的激进思想（通过同化而承认）中，存在一种极度标准化的仁慈，同时，也存在对甚至是中心——外围表达之边缘（“真正的、有差异的属民”）的排除，面对这一切，这一领域中的阶级意识而非种族意识的类比，似乎在历史上、学科上以及实践中，都被左翼和右翼所禁止。

在如此充满着各种争议的领域内，提出作为主体的属民女性这一问题并不容易；因此，更有必要提醒实用主义激进分子，这样一个问题并不是一个理想主义者在转移话题。尽管所有女性主义的或反性别歧视的计划都无法简化成这一问题，但是忽视它就是一种未被承认的政治姿态，这一姿态由来已久，并与男性至上主义激进主义勾结，后者依靠策略上的排除，将“民族主义者”等同于“人民”（就像将“女性主义者”与“女性”等同一样起反作用）。

如果我问自己，怎么可能希望用活活烧死自己这样一种仪式来哀

悼丈夫，我就是在询问关于属民女性的问题。我询问时，是把（被确定性别的）属民女性作为主体，而不是像我的朋友乔纳森·卡勒在某种程度上暗含偏见地建议的那样，试图“通过区分制造差异”，或“呼吁……一种性别身份，这种身份被定义为与这一身份相连的本质的、有特权的经验”。[138]在此，卡勒是西方女性主义主流计划的一部分，这一计划既延续了争取个人权利的斗争，也置换了那一斗争。这斗争存在于向上流阶层移动的女性和男性中。有人怀疑，美国女性主义和欧洲“理论”（表达理论的常常是来自美国或英国的女性）之间的争论，在那一斗争版图内占据了重要一角。我对呼吁美国女性主义要更具“理论性”，大致怀抱赞同态度。但是，情况似乎是，尽管对失落起源的“本质主义”找寻，无法解决关于属民女性这一沉默主体的问题，呼吁英美学界提出更多理论，同样无济于事。

上述诉求经常以批判“实证主义”的名义做出，在此，实证主义被认为等同于“本质主义”。然而，对现代首先研究“否定的运作”的黑格尔来说，本质概念并不陌生。而对马克思来说，在辩证法内奇怪地坚持本质主义，是个深刻的、建设性的问题。因此，实证主义/本质主义（可以认为是美国）和“理论”（可以认为是通过英美的法国或法德）之间严格的二元对立，也许是虚假的。这种对立除了压制本质主义和对实证主义的批判两者之间的暧昧共谋［德里达在《文字学作为实证科学》（“Of Grammatology as a Positive Science”）一文中承认了这点］外，也错在暗示实证主义不是一种理论。这一举动使得一个专有名词、一个实证本质出现：理论。再一次，调查者的立场仍然未受质疑。如果，而且也当这种领土争论转向第三世界时，将看不到任何方法上的变化。这一争论无法重视以下这点：在女性作为属民的情形中，作为一个被区分了性别的主体，而不是人类学研究的对象，要建构它的痕迹的路线，能够收集起来定位散播的可能性的成分非常之少。

然而，我仍然非常赞同将女性主义、对实证主义的批判、去除对具体的膜拜这三者结合起来。我也根本不反对学习西方理论家的工作，尽管我已经学会坚持标志出他们作为调查主体的立场。在这些情况下，作为一位文学批评家，我有策略地面对作为属民的女性的意识

这一巨大问题。我用一句话改造了这个问题，将它转变为一个简单指号过程[139]的对象。这样一种转变意味着什么？

这一转变姿态标志以下事实：关于他者主体的知识在理论上是不可能的。学科里的经验研究一直在默默地进行这一转变。它从第一——第二人称的行为，转向第三人称的论断。换句话说，它既是控制的姿态，也是对局限的承认。弗洛伊德为这样一种立场上的冒险，提供了一种同源现象[140]。

莎拉·考夫曼曾提出，弗洛伊德将女性用作替罪羊，其中的深度暧昧可以解读为对以下欲望的一种反应——构成：一种最初和持续的欲望，想要让歇斯底里者发声，将她转变为歇斯底里症的主体。[141]男性至上主义——帝国主义的意识形态构成，将这一欲望构塑成“女儿的诱惑”，这是建构了铁板一块的“第三世界女性”那一相同构成的一部分。当代的城市研究者无不受那一构成的影响。我们“消除影响”计划的一部分工作就是，要将我们在那一形成中的参与，表达成调查的对象，如果必要，就通过测量沉默来做到这一点。因此，当我们面对“属民能说话吗？”以及“（作为女性的）属民能说话吗？”这样的问题时，如果我们努力让属民在历史中发声，就将成倍面对由弗洛伊德的话语所带来的危险。就是因为我承认这些危险，而不是将它们当作对一个问题的解答，所以我整理出“白人男性将有色女性从有色男性手中解救出来”这句话，这句话是如今的“性别与发展”的主线。我的冲动，与弗洛伊德考察“一个孩子在被打”这句话时遇到的冲动，并无二致。[142]

在此对弗洛伊德的运用，并不是在暗示，在主体构成和社会集体行为之间存在同源类比，而德勒兹和福柯在对话中提到德意志帝国时，却常常会这么做。换言之，我并不是说，“白人男性将有色女性从有色男性手中解救出来”这句话，表明了一种集体幻想征候，即幻想在一个集体帝国主义事业中，存在施虐受虐压抑的集体的路线。当然在这样一种类比中，有着令人满意的对称，但是我宁愿邀请读者，将之视为“狂热的心理分析”中的一个问题，而不是临床医疗的方案。[143]弗洛伊德坚持让女性成为“一个孩子在被打”以及别处中的替罪

羊，就如这种坚持泄露了（不管多不完全）他的政治兴趣，我坚持帝国主义主体生产是这句话的诱因，也泄露了我无法避开的政治。

此外，我试图借用弗洛伊德策略的大体方法，他从病人告诉他的许多相似实质说明中，建构了一句话，“一个孩子在被打”。这并不是说，我将提供一个“分析中的移情”的例子，作为读者与文本（在此就是被建构的句子）之间交流的一个同源模型。就如我在这章里反复说的，移情和文学批评或历史编纂之间的类比，就是一个建设性的用词不当。说主体是一个文本，并不表示反过来可以说：言说文本是一个主体。

相反，我对弗洛伊德如何断定制造了最后那句话的压抑之历史，非常感兴趣。这一历史有双重起源，一个隐藏在婴儿的记忆缺失中，另一个则栖身于我们的远古过去，通过暗示，它假定有一个起源前的空间，其中人类和动物尚未得到区分。[144]我们被驱使着给马克思主义的叙事，强加这一弗洛伊德策略的同源理论，来阐释帝国主义政治经济的意识形态伪装，并勾勒出一个压抑的历史，它制造了如下的一句话：“白人男性将有色女性从有色男性手中解救出来”——将荣耀的白人性赐给恰是关于此议题的殖民地主体。这一历史也有双重起源，一个隐藏在1829年英国废除寡妇殉葬做法背后的操纵中，[145]另一个则栖身于“印度教印度”的古典的、吠陀梵语的过去中，即存在于《黎俱吠陀》和《摩奴法论》中。对于这一他者历史，太容易断定说有一种未经区分的超验的前起源空间了。

我所创造的那句话，是描绘有色男性和白人男性（有时插进有色女性和白人女性）关系的众多置换中的一种。[146]它是带有“夸张赞赏”或虔诚内疚的句子之一，德里达在提到与“象形文字偏见”的关联时，曾提到这些句子。帝国主义主体和帝国主义的主体之间的关系，至少非常暧昧。

印度寡妇爬上了焚烧丈夫遗体的柴火堆，在上面，将自已作为一种祭品。这就是寡妇祭品。（梵语寡妇一词的通常翻译是“sati”。早期殖民英国将它译为“suttee”。）这一仪式并没有被普遍实践，也不

局限于特定的种姓或阶层。英国对这一仪式的废除，通常被理解为“白人男性将有色女性从有色男性手中解救出来”的一个例子。白人女性——从18世纪英国传教士到美国学者玛丽·戴利[147]——并没有制造出另一种理解。反对这一看法的是印度本土主义表述，一种对失落起源的怀旧的模仿：“这些女人真的想死”的说法仍然在被提出（见第210页注释）。[148]

这两句话花了很长时间来彼此合法化。而从来没有女性声音意识的证词。当然，这样一种证词不会超越意识形态，或是“完全”主体性的，但它会构成产生反驳的因素。当我们看到警察记录中所记载的殉葬寡妇的名字时——这记载包含在东印度公司的记录内，名字都被荒诞地写错了，我们无法凑成一个“声音”。我们最能感觉到的，是巨大的异质性，它甚至突破了这样一种粗略而无知的说明（比如，种姓就经常被描绘为部落）。面对这两个辩证地互相扣连的句子——它们可以被建构为“白人男性将有色女性从有色男性手中解救出来”和“这些女人真的想死”，城市女性主义移民（离开解殖的实际场景）提出简单指号过程的问题——“这意味着什么？”，并开始密谋一个历史。

就如我在前一章里指出的，要标志出这样一个时刻——从国内混乱情势中不仅产生了公民社会，也产生了良好社会——常常会借助各种个别事件，它们打破了法律条文，以创建其精神。男性对女性的保护经常提供了这样的事件。如果我们记得，英国人曾吹嘘他们会绝对公平地对待土著的习俗/法律，不予干涉，那么，在J.D.M.德瑞特的下述评论中，我们可以看到为了贯彻这一精神而对法律条文的侵犯（这一侵犯被认可）：“印度法的最初立法，其执行没有得到一个印度人的同意。”这里所谓的立法没有具体指明是哪个法案。第二句话就指出了具体措施，如果考虑到殖民地建立的“良好”社会在解殖后幸存而产生的影响，那么，这句话同样非常有趣：“印度独立后殉葬事件仍不断发生，这也许是蒙昧思想的复兴，但即便在相当落后的地区，它也无法长时间存在。”[149]

不管这一评论是否正确，让我感兴趣的是对女性（如今是“第三世界女性”）的保护，成了建立良好社会（如今是良好全球）的能

指，在此类宣布社会创立的时刻，对女性的保护必须僭越纯粹的合法性或法律政策的公平性。在这一特定情形中，这一过程也允许将那些曾经被容忍、知情或奉为仪式的行为，重新定义为罪行。换言之，印度法里的这一项，跨越了私人领域和公共领域之间的边界。

尽管福柯的历史叙事只聚焦西欧，只看到了18世纪晚期在犯罪学发展之前对罪行的容忍（PK　41），但他对“知识”的理论表述，在此仍非常相关：“知识是‘机器’，它使之成为可能的，不是区分真假，而是区分非科学与科学。”（PK　197）仪式与罪行对立，前者由迷信确定，后者则由合法科学确定。[150]

殉葬从私人领域进入公共领域的跳跃，与以下转变有着清晰但复杂的关系：从重商的商业英国转向领土的行政英国；从警察局、下级法院和高级法院、董事会、摄政王朝廷等此类机构之间的通信来往中，可以勾勒出这一点。[151]［指出以下这点很有趣：从本土“殖民地主体”的角度来看，在“封建主义——资本主义”的转变（因为“殖民”必然有所倾斜）中，殉葬是一个能指，带有颠倒的社会意涵：“殉葬群体暴露在西方冲击之下，呈现出心理上的边缘性……她们被迫要证明（既向别人也向自己），她们的仪式很纯粹，与传统高雅文化相连。对她们大部分人来说，殉葬成为在古老规范内部就已经岌岌可危之时，遵守这些古老规范的重要证明。”］[152]

如果重商——领土/封建——资本的变迁，为我那句话——“白人男性将有色女性从有色男性手中解救出来”，提供了一个最初的历史起源，那么这一起源就明显在更为概要的人类劳动史中失落了。马克思将人类劳动史的起源，放在人类与自然之间的物质交换或“新陈代谢”、资本主义扩张故事、劳动力作为商品的缓慢解放、生产方式的叙事、从封建主义经由重商主义进入资本主义的转变之中。[153]就如我在第一章里所说，即便是这一叙事的并不稳定的规范性，也是由亚细亚生产方式那假定没有变化的停滞所维持，每当以下事情变得显然的时候，它就介入来维持：资本逻辑的故事是西方的故事，只有帝国主义能强硬坚持生产叙事方式的普遍性，如今忽视或侵略属民就是（不管愿不愿意）继续帝国主义计划；以现代化之名，谋全球化之

利。我这个句子的起源，因此就失落在其他更有力话语之间的推诿中。就算禁止殉葬本身值得赞扬，那么是否仍然可以问，对我这个句子的起源的洞察，是否也许包含了干涉主义的可能性？

我在后文将把动员女性殉葬放在以下位置上："英雄主义"的伟大案例——以"国家"之名自尽；"殉难"——以"上帝"之名自尽；以及其他种类的自我"牺牲"。这些都是时间的赠礼（的代理）的超验形象。女性主义计划不单要将女性展现为受害者，而且要问：为什么"丈夫"成了彻底他性的恰当名称？为什么"存在"等同于"为人妻"？这也许甚至会引向诸如当代人将"存在"等同于"有薪工作"这样的问题。[154]让我们暂且停下这一串询问，因为这样，普通读者将不再把殉葬包含在"文化差异"特殊论中，而这种特殊论允许帝国主义在它的"教化使命"中，赋予自身另一个合法性。这一"教化使命"如今被重新编码、重复使用，成为更能让人接受的词组"性别与发展"，其中的连词"与"（及它所隐藏的增补意义），替代了之前更为透明的口号"发展中的女性"。[155]

帝国主义（或全球化）作为良好社会的建立者的形象，以支持将女性当作保护的对象/客体，免受同类伤害为标志。我们该如何审视这种父权策略的虚伪，它表面上赋予女性作为主体的自由选择权？换言之，如何从"英国"转到"印度教"？即便这一尝试表示，就像发展一样，帝国主义并不等于肤色歧视，或仅仅是针对有色人种的偏见。为了探讨这一问题，我先简单分析一下《摩奴法典》和《梨俱吠陀》。尽管这是两类非常不同的文本，但它们可以在我借自弗洛伊德的同源中，代表"古老起源"。我的解读是一位移居海外女性的一种有特定旨趣的、非专业的审视，考察对压抑的构造，亦即建构的对女性的意识的反叙事，进而是对女性的存在、女性的幸福生活、好女性的欲望、女性的欲望的反叙事。悖论的是，同样的做法也让我们可以见证，女性作为一个能指，在社会个人的书写中，位置并不固定。因此，"女性"被夹在以下两者之间，一边是资本出于利益对她的"规范化"，另一边是被殖民男性对她重新感到"嫉妒"。[156]"被启蒙"的殖民地主体开始规范女性，并不询问不那么"实用"的心理传记问题。在解殖失败的裂隙中，殉葬回归了，它再次被当作与文化英雄主义相对的牺牲者形

象。是有些狂热的梅兰妮·克莱因，给了我信心，让我指出，忽略暴力在良知发展中的作用，就是将自杀的重现美化为应尽责任。[157]

询问心理传记的问题，是什么意思？我应该需要更多学识来说明这一点。但是，遗憾的是，古典学识的萎缩，让学者无法去追问根本问题。[158]

《摩奴法典》里的两个因素让我深感兴趣，它们分别是论述被认可的自杀的话语以及送葬仪式的本质。[159]在这两个话语的框架内，寡妇的自我殉葬似乎是规则的例外。根据通常书面教义，自杀应受谴责。但是，教义又为某些特殊形式的自杀留了余地，它们作为公式化的行为，在现象上与自杀不同。第一类被认可的自杀出自于“tatvajnāna”，或关于正确原则的知识。在此，认知主体领会了自身身份的非实质性或纯粹现象性（可能与非现象性是一回事）。在某一个时刻，“tattva”被解释为“那个你”，但即便没有这种解释，“tatva”就是指“彼性”或“本质”。因此，被启蒙的自我确实知道自身身份的“彼”——性。它对那一身份的摧毁并非“ātmaghāta”（杀死自我）。知道知识的局限，这一点的悖论在于，对作用力的最强烈确认，就是否定作用力的可能性，而这无法成为它自身的例证。说来奇怪，诸神的自我献祭是被自然生态所认可（它有利于自然和宇宙的系统的运作），而不是被自知所认可。在置换的这一特定链条上，在逻辑上居先的阶段——栖居着诸神而非人类，自杀和献祭之间的区别，似乎与“内在”认可（自知）和“外在”认可（生态）之间的区别一样，都相当不明显。

但是，这个哲学空间并不符合殉葬妇女的情况。就她而言，我们寻找另一种被认可的自杀，这种自杀不能声称真理——知识是一种状态，在任何情况下，这个状态都容易被证实，且从属于“sruti”（所闻）而非“smriti”（所记）领域。一般自杀规则的这第三个例外，抹去了自我献祭的现象同一性或非理性，如果这一自我献祭是在某些特定地方，而非在某种开明状态下做出。因此，我们从内在认可（真理——知识）走向了外在认可（朝圣之地）。女性可以做出这一类型的（不）自杀行为。[160]

然而即便是朝圣之地，也并非一个让女性通过摧毁她的固有自我而消除自杀恶名的恰当地方。因为她只能在死去配偶的火葬柴堆上进行自我献祭。（古代印度，有少数几个表明男性在另一男性的火葬柴堆上自杀，以证明自己对主人或长者的狂热与忠诚的例子，它们揭示了仪式内的统治结构。）

这种不是自杀的自杀，可以被理解为既在模拟真理——知识，也在模拟对一个地方的虔诚。如果是前一种情况，那就好像在一个主体中对自身的非实质性和纯粹现象性的认识被如此戏剧化，以至于死去的丈夫成了熄灭了的主体的形象化的例子和所在，而寡妇则成为“将之表现出来”的（非）能动者：这是将能动性放在他性之内的逻辑后果：将伦理转变为一种制度上的计算，这种计算可能可以将缺席能动者的意图编码。而如果是后一种情形，那就好像对所有圣地的换喻词就是正在燃烧的木床，它由详细的仪式所建构，在这木床上，女性的主体被合法地从她自身中移出，被消灭。正是根据“女性主体的移置”这一深刻的意识形态，自由选择的悖论开始运作。应当注意，对男性主体来说，重要的是自杀的得体，这一得体将取消而非建立自杀地位本身。而对女性主体来说，这是一种被认可的自我献祭，正如它去除了与未被认可的自杀相连的“堕落”效果，它以另一种方式为选择行为换来了嘉许。通过对两性主体的无情的意识形态生产，这样一种死亡可以被女性主体理解为她自身欲望的一个例外能指，超越了规定寡妇行为的通常规矩。

在某些时期和地区，这一例外原则成了特定阶层的普遍原则。阿希斯·南迪将它在18和19世纪早期孟加拉的明显流行，与从人口控制到村社厌女心理的各种因素联系起来。[161]当然，之前几个世纪它在孟加拉流行，是因为在孟加拉，与在印度其他地方不同，寡妇可以继承遗产。因此，英国人只看到可怜的女性受害者将要被屠杀，实际上它却是意识形态的斗争战场。就如研究《摩奴法典》的伟大历史学家P.V.迦奈正确评论的：“在孟加拉，即便是在印度教大家庭中，没有子嗣的寡妇，实际上还是有同等权利继承亡夫应该拥有的家庭财产……［这一事实］必然经常导致其他活着的家庭成员，借着她还对亡夫怀着忠贞与爱情这一最悲伤时刻，来除掉这个寡妇。”（HD II.2，

635）

然而，善意的、已被启蒙的男性对女性在这方面自由选择的“勇气”，过去和现在都非常同情。因此他们常常接受对被区分了性别的属民主体的生产：“现代印度并不认为殉葬行为合理，但是，现代印度钦佩和尊敬印度女性镇定坚决的勇气——因珍视她们的妇德理想而成为殉葬品或做出‘畏辱自杀’[162]行为，如果因为这一点而斥责现代印度，那就是心智扭曲。”（HD，II.2，636）

这一父权观念表达的钦佩，与殉葬做法的逻辑一致。相反，英国的仁慈与那一逻辑之间的关系，事实上却是“一种冲突……因为没有可以同时适用于两方的判断原则，因此这一冲突无法得到公正解决。一方拥有合法性并不暗示另一方缺乏合法性”。[163]从历史上来说，合法性当然是靠抽象制度权力建立的。谁能在19世纪的印度等到女性时代的到来呢？

> 在歧论中，有些东西“要求”被用措词来表达，但却承受着无法立刻被措词的不公正。这就是以为他们可以用语言作为交流工具的人类，从伴随沉默的痛苦感（以及伴随新习语的创造而来的快乐感）中认识到的东西，即他们受语言召唤，不要通过现有习语增加可交流的信息的量，从而获益，而是要认识到，那些仍然等待被措词的，超越了他们目前可以措词的，他们必须被允许去创立尚未存在的习语。[164]

当然，难以想象，可以为了或通过英属印度非资产阶级女性的能动性而做出这种允许，就如今天在全球化中，以女性主义的名义做出这种允许一样难以想象。最终，就如被改革者视为异教仪式或迷信的话语被贬为罪行一样，对女性自由意志的一种诊断被替换为另一种。在这章最后的论证中，我们将见证一种努力，它想要在书写具有生育力的身体的过程中，创建一个符合语言习惯的因素。它并未被见到或听到；它仍然停留在差异的空间内。

我们必须记住，寡妇殉葬并不是一成不变的仪式规范。然而，如果寡妇决定超越仪式条文，那么反悔就是犯罪，需要接受特定类型的处罚。[165]相反，在当地英国警员对殉葬过程的监视下，如果被说服

放弃决定，却标志着真正的自由选择。在对这些殉葬女性的纯洁、坚毅和爱进行民族主义浪漫化的过程中，本土殖民精英立场的暧昧性被揭露出来。这两套说辞，一是泰戈尔的赞歌，致“自我弃绝的孟加拉祖母”，一是库马拉斯瓦米[166]对殉葬的称颂，认为它是“身心完美合一的最后证明”。[167]

显然，我并非鼓吹要杀死寡妇。我想说的是，在关于自由的两个冲突版本中，对女性主体生命的建构，是差异的所在。在寡妇殉葬的例子中，殉葬仪式并没有被重新定义为父权，而是被定义为罪行。[168]殉葬的严重后果是，它在意识形态上被集中表达为“报答”，就像帝国主义的严重后果是，它在意识形态上被集中表达为“社会使命”。夹在父权制和发展之间，这就是当今属民女性的处境。汤普森对殉葬作为“惩罚”的理解，因此远未切中要害：

> 欧洲国家也有残忍的刑罚，而且它们早已知道，就在殉葬震惊英国人良知之前不到一个世纪，欧洲就有焚烧女巫、对之进行宗教迫害的狂欢，那么，让钉死活物并剥皮的莫卧儿人对自己的行为感到震惊，就像英国人对殉葬的感受一样，似乎并不公平，也不合逻辑。但是对他们来说，差别是，欧洲酷刑所折磨的人，至少被法律认定为侵犯者，而殉葬受害者并无任何冒犯行为却受到惩罚，她们在身体上是虚弱的，任由男性摆布。殉葬仪式证明了一种堕落和傲慢，任何其他人类冒犯行为都没有显露这种堕落和傲慢。[169]

大错特错。在战争、殉教、“恐怖主义”（通常是自杀行为）的情况中，“得体”的殉葬者也许会（或被想象会）认为，她在超过并超越伦理。这就是它的危险。不是所有士兵都是不情愿地死去。更别说还有女性自杀式人肉炸弹了。

整个18世纪中晚期，在法律编纂过程中，在印度的英国人与饱学的婆罗门合作，咨询他们，根据他们的印度法的一般说法，殉葬是否可被判定为合法。殉葬因此仍然被包含在对文化相对主义的出于利益考虑的运用中。这种合作常常有其特点，就像被说服放弃自杀的情况。有时，就如在经典律法禁止子嗣尚幼的寡妇殉葬的情况中，英国的合作方似乎又困惑不已。[170]19世纪初，英国当局，特别是在英国

的英国人反复表示，这种合作好像显得英国宽恕了这一做法。当法典最后编定时，长期的合作历史却被抹杀，言语赞美高尚印度人，他们反对屈从于野蛮暴行的卑劣印度人：

> 殉葬行为……违背人类天性的感情。……许多殉葬情形充满了残暴行为，让印度人自己都感到震惊……出于这样的考虑，而且不想偏离英国驻印度政府的制度中最初也最重要的一个原则——确保所有阶层的人都能遵循他们的宗教习惯，只要坚持这制度不会违反关于公平和人性的无上律令——总督认为可以制定以下法规……（HD II.2，624——625）

（总之，这是对《弗兰肯斯坦》中莎菲控制了怪物的赞颂。）

对按等级认可作为例外的多种自杀，而不是将它铭写为“罪过”这一点来说，这不过是另一种意识形态，这一点过去没得到认识。当然，殉葬不能理解为基督教女性殉难，其中已故丈夫代表了超验的上帝；也不能理解为在战争情形中丈夫代表了主权或国家，而为了主权或国家，可以动员令人迷醉的殉葬意识形态。它必须被划入谋杀、弑婴和弃老这一范畴。作用者永远是男性；女性永远是受害者。女性作为被建构的、被区分了性别的主体，她的自由意志的可疑地位被成功抹杀了。我们再没有可以重新追溯的路线。因为其他被认可的自杀并不包含这一建构场景，所以它们就既没有进入位于古老起源之处——《摩奴法典》传统——的意识形态战场，也没有进入将仪式重新铭写为罪行——英国废除殡葬——的场景。唯一有关的转变是圣雄甘地将“satyāgraha”或绝食这一概念重新书写为抵抗。但是，这里不适合讨论那一巨变的细节。我仅仅邀请读者来比较寡妇殉葬与甘地抵抗的各自氛围。“Satyāgraha”的第一部分和“sati”有着相同的词根。

自《往世书》时期开始（最早的《往世书》可以追溯至公元前4世纪），饱学的婆罗门开始争论，殉葬在教义里是否恰当，通常，殉葬就是被认可的在圣地自杀的行为。（今天仍然在以一种学术探讨的方式争论这个问题。）有时，这一做法在种姓制度中的起源仍然存疑。然而，规范寡妇行为的一般法，规定她们应该遵守梵行期（brahmacarya）[171]，却几乎从未被质疑。将“brahmacarya”译为“独身”并不完全。应该认识到，在印度教（或婆罗门教）规范心理

传记的四个生命周期[172]中，梵行期这一社会行为，先于婚姻的血亲铭写。男人——鳏夫或丈夫——通过林居期（vānaprastha），保证自己进入成熟的独身期并终止弃世期（samnyāsa）。[173]而女性作为妻子，无法摆脱家居期（gārhasthya），也许会陪着丈夫一起进入林居期。根据婆罗门教，她无法进入最终的禁欲独身期，或弃世期。作为寡妇的女性，根据神圣教义的一般法律，必须回归到居先的停滞状态，即梵行期。这一法律的制度罪恶已为众知；我所考虑的是它对区分了性别的主体的意识形态构成的不对称影响。不管是在印度人之中，还是在印度人与英国人之间，对寡妇的这种无一例外的命运（回到"梵行期"）都毫无争议，却对寡妇殉葬的例外规定，展开了积极的辩论，前者比后者意义更为重大。[174]在此，重新恢复一位（性别上的）属民主体的可能性再次失落了，被多因素决定了。

这种主体地位的法律编排的不对称性，有效地将女性定义为一位丈夫的物品，这显然是为了男性在法律上对称的主体地位。因此，寡妇的自我献祭成了一般法律的极端例子，而不是法律的例外。那么，我们自然会读到，上天会对殉葬有所报答，在天堂里，从一而终的品质，通与其他女性竞争的方式得到强调，那些狂热的天堂舞者，是女性之美和男性喜悦的典范，他们吟唱着对她的赞美："在天堂，一心一意献身丈夫的她，被成群的天堂舞者赞颂，只要十四个因陀罗神依然统治世界，她就和丈夫一起嬉戏。"（HD，11.2，631）

将女性自由意志放置在自我献祭中，其深刻反讽，再次在附随上面所引段落的一段韵文中揭示出来："只要女性［作为妻子：stri］没在亡夫火葬柴堆上自焚，她就永远没有从她的女性身体［strisarir——也就是说，生命的轮回］中解脱［mucyate］出来。"即便这句话最为狡猾地表达为从个人能动性中解脱出来，特属于女性的被认可的自杀，仍通过将个人能动性与超个人等同，获得了它的意识形态力量：只要在丈夫的火葬柴堆上杀死自己，就可以杀死整个生命轮回中的女性身体。

在这一悖论的进一步扭曲中，这种对自由意志的强调确立了一点：拥有女性身体是特别不幸的。表示的确被焚烧了的自我的那个

词，是表示精神的一个标准用词，这种精神是非个人意义上的最高贵的精神（ātman）；而动词“解脱”，因为其根义是最高贵意义上的拯救（muc → moksa），则是被动语态；此外，表示在生命轮回中被取消之物的用词，就是表示身体的日常词汇。20世纪善意的男性历史学家的钦佩之中，透露出了这种意识形态信息：“契托和其他地方的拉其普特妇女，做出了‘畏辱自杀’之举，她们认为这样好过落入获胜的穆斯林之手，受到难以形容的残暴虐待，这一点广为人知，不需要再详细说明。”（HD 11.2，629）[175]

尽管严格来说，“畏辱自杀”并不是一种殉葬行为，而且，尽管我并不愿意为那些得胜男性军队（穆斯林或其他）的被认可的性暴力说话，但是，面对强暴，女性殉葬就是将强奸合法化为“自然”，而且长期以来，这么做是为了在生殖上独占女性。由战胜者实施的集体强奸，就是换喻意义上对获得领土的庆祝。就如施于寡妇身上的一般法律未受质疑一样，女性英雄主义行为也一直是讲给孩子的爱国故事，因此在意识形态再生产的最原初层面上运作。它也恰是一个多因素决定的能指，在印度地方自治主义中扮演着重要角色。（关于印度教徒在孟加拉被“种族屠杀”，因特网制造了一些虚假的统计数据。）[176]同时，关于性别主体建构这一更广泛的问题，通过突出殉葬的可见暴力，被隐藏起来。恢复一个（性别上的）属民主体的任务，因此在古代起源的制度文本性中失落了。

就如我之前提到的，当财产拥有者的合法主体地位可以临时赋予女性未亡人时，就迫切需要执行寡妇殉葬。15世纪末16世纪初的法律学家拉古南达纳对殉葬的法律阐释，被认为赋予此种强制执行以最大的权威性。在他的文本里，他引了最古老的印度圣书，也就是第一本吠陀经《梨俱吠陀》中一段奇怪的话。由此，他遵循着一个几世纪之久的传统，而这传统正在其认可自杀之处，铭记着一个特殊的、显然的误解。以下就是勾勒了祭亡仪式里某些步骤的韵文。即便是简略一看，也可以非常清楚地发现它根本不是“向寡妇致辞，而是向那些已故男性家庭里的女性致辞，她们的丈夫都还在世”。那为什么它被视为权威了？从已故丈夫悄悄转向在世丈夫，这是在古代起源之处的另一类的神秘，与我们一直在讨论的不同：“让丈夫既可敬又在世的那

些妇人进入房屋，没有眼泪、健健康康、打扮得漂漂亮亮。”（HD 11.2，634）

但是这一关键转变并不是这里唯一的错误。权威来自一个富有争议的段落和另一种读解。在第二行——这里译为“让那些妻子先进入房屋”——表示“先”的词是“agré”。有些人将它读解为“agné”，即“哦，火”。然而，就如迦奈指明的，“即便没有这一改变，阿帕拉尔卡[177]和其他人也以此韵文为根据，支持殉葬做法”（HD IV.2，199）。在属民女性主体的一个历史源头，围绕着另一层屏障。如果有人这么说，“因此必须承认，要么《梨俱吠陀》被抄错了，要么拉古南达纳犯下了无心过失”（HD II.2，634），那么它是一种历史解梦吗？必须提及，诗歌的其他部分，要么关于规定寡妇“停滞的梵行期”行为的一般律法（对此，殉葬是一例外），要么关于“niyoga”——“指定死者的一位兄弟或任何男性近亲正式提出迎娶他的寡妻”。[178]

如果P.V.迦奈是研究《摩奴法典》历史的权威，那么，穆拉的《印度法原理》就是实用指南。我们在这里拆解的，是弗洛伊德称为“破釜逻辑”[179]的历史文本的一部分，而穆拉的文本用它明确举证，所引的《梨俱吠陀》证明了“在一些古老文本中，寡妇再婚和离异是被承认的”。[180]

我们无法不好奇“yoni”一词的作用。在上下文中，通过定位的副词“agré”（在前），“yoni”这词意味着“所居——之地”。但是，这并没有抹杀它的原始意义：“生殖器官”（还没有也许特指女性的生殖器官）。我们怎么将这段话，当作支持寡妇殉葬选择的权威描述呢？这段话赞美装扮漂亮的妻子进入一处居所，在此情景中，是通过它的“yoni”之名，召唤出“进入居所”这一行为，这使得这个语境外象征，就几乎成为一个入口，进入公民的生育或出生。悖论是，阴道与火之间的想象性关系，赋予这一权威——声明某种力量。[181]拉古南达纳对韵文的修订强化了这一悖论，我们因此读到：“让她们先登上流动的住所［或当然那有‘yoni’之名的源头——ā rohantu jalayōnimagné］，哦，火［或火的所在］。”为什么我们该接受这种

解释：这“可能意味着‘愿火对她们来说，就如水一般清凉’”（HD II.2，634）？火的流动的生殖器官，这一被讹误的措词，也许描绘了一种性别上的不确定性，它为“tattvajnāna”（真理知识）在智识上的不确定性提供了拟象，我在本书第292页和第293页已经讨论过这一点。这些思索当然跟我所引的那些一样并不荒唐。换言之，宗教经典中的认可，是种证明的姿态，而不是理性的文本支持。

我之前讨论过一种对女性意识的被建构的反叙事（进而是女性的存在、女性的幸福、好女性的欲望）。恰在殉葬（sati）一词，即“sat”的女性形式内所铭写的断裂中，可以看见这一滑移。“sat”一词超越了关于男性气质的特属于性别的任何概念，不仅进而代表了人类，也代表了精神上的普遍性。是这个动词“去成为”（to be）的现在分词及其本身，不仅意味着存在，也意味着真、善、义。在经典文本中，它是基本的、普遍的精神。甚至作为一个前缀，它都指示着恰当与得体。它足够高贵，进入了现代西方哲学最具特权的话语：海德格尔对存在的冥思。[182]“sati”，这一词汇的女性形式，就意指“贤妻”。

事实上，“sati”或“suttee”作为寡妇殉葬仪式的专有名词，铭记了英国这方的文法错误，就好像“美洲印第安人”（American Indian）这一说法铭记了哥伦布违反事实的错误一样。在印度的不同语言中，这个词是指“‘sati’的自焚”或贤妻，她因此逃脱了处于梵行期的寡妇的回退性停滞。这例示出殉葬这一情境中的种族——阶级——性别的多因素决定。甚至当它变成呆板叙事时，也可以看得出来：白人为了从有色男性手中拯救有色女性，在这些女性身上强加了更大的意识形态建构，他们在话语实践中，通过一个无知（但被认可）的提喻，将贤妻之道与在丈夫火葬柴堆上自焚绝对等同起来。这样，就将殉葬建构为一个对象，而废除（或去除）殉葬，可以提供时机来建立一个与纯粹公民社会相区分的良好社会；在这种做法的另一面，就是我曾试图讨论的印度对女性主体——建构的操纵。

（我早已提及1928年出版的爱德华·汤普森的《殉夫自焚》。在此，我无法公平对待将帝国主义正当化为一种教化使命的这一完美范本。在这位公然宣称“热爱印度”的人所写的书里，没有任何地方质疑

在印度的英国人的“仁慈的无情”，而这种情感的动机是领土扩张或经营工业资本。事实上，他的著作的问题就是再现的问题，此书站在国家首脑和英国管理者立场上，从“具有良好判断力的人”——理性人性的代表——的角度，去建构一个连续的、同质的“印度”。另一方面，“印度”可以经由它的帝国主人被再现。我这里提到“suttee”的理由是，汤普森在他书中开篇第一句话，就巧妙地将“sati”这个词表达为“忠贞”，这是不准确的翻译，然而却是张英国通行证，让女性主体可以进入20世纪话语。[183]在这样驯服主体后，汤普森就可以在“殉葬心理学”标题下写道：“我想要尝试审视这一点；但事实是，它不再让我感到迷惑。”）[184]

在父权制和帝国主义、主体构建和客体形成之间，女性形象消失了，它并没有消失进入一个朴素的无，而是消失进入一个激烈的来回变换中，它是“第三世界女性”的被置换的形象，身处传统与现代化、保存文化与讲求发展两方的夹击中。这些考量会修正下述判断的每一细节，这些判断对西方两性史来说似乎是有根据的：“这就是压抑的属性，它将压抑与由简单刑法维持的禁止区分开：压抑作为对消失的判决，发挥着良好的功能，但它也作为对沉默的命令，确定非存在；而且随之表明，对于所有这一切，无甚可说、可见、可知。”[185]殉葬例子作为妇女身处帝国主义的例证，将挑战，也将解构主体（法）和知识客体（压抑）之间的这一对立，并且，用并非沉默和不存在的东西，即一个主客体地位之间的极端绝境，标志出“消失”的位置。[186]

“sati”作为女性的专有名词，在今天的印度也使用相当广泛。给一个女婴起名“贤妻”，有其自身预想中的讽刺，而因为这一普通名词的含义并非那个专有名词的最初意义，就更为讽刺了。[187]在给婴儿起名的背后，是印度神话中的那个“Sati”，即化身为贤妻的杜尔迦女神。[188]在那个故事中，“Sati”——她已被称为此名——不请自到，来到了父亲的朝廷，甚至也没有人邀请她为神的丈夫湿婆。她的父亲开始辱骂湿婆，令“Sati”在痛苦中死去。湿婆于狂怒中冲来，将“Sati”的尸体扛上肩，在天空中舞蹈。毗湿奴肢解了“Sati”的尸体，将尸块撒满大地。每一遗留的碎块周围，都形成一处朝圣的圣地。

像女神雅典娜这样的形象——“父亲的女儿，自称未经子宫污染”——对建构女性意识形态上的自我贬低非常有用，这种自贬与针对本质主义主体的解构态度非常不同。“Sati”的神话，虽然颠倒了仪式的每一叙事要素，却行使着相似的功能：活着的丈夫为妻子报仇，这是伟大男性神祇之间的交易，他们摧毁了女性身体，因此也在大地上铭写了神圣的地图。要将此当作女性主义的证明，认为古典印度教或印度文化是以女神为中心，因此也是讲求女权的，就在意识形态上被本土主义或倒退的民族中心主义所污染；同时也是一种帝国主义，抹去了杜尔迦女神身为母亲的好斗形象，而且让专有名词“Sati”只含有无助寡妇作为祭品在仪式中被焚烧，且只有那样才能被拯救这一个意义。相比讲究“合理性”（英国警察）的白人神话对殉葬的轻视或用惩罚表示帮助，用所谓迷信（杜尔迦女神）对这种做法表示授权，难道不是转型的更好的出发点吗？当局慈善事业那出于利益考虑的“做善事”行为，值得我们对这问题三思。[189]

如果在后现代资本下的被压迫者，并不必然可以走向“正确”的抵抗，那么来自外围的历史的殉葬意识形态，可否被扬弃而成为任何干预性实践的模式？因为此篇文章的基础是以下观念：对失落起源的如此清晰的怀旧情绪是可疑的，当它们作为反霸权意识形态生产的基础时更是如此，所以我必须举一个例子来说明问题。[190]

1926年，一个十六七岁的年轻女孩布巴内斯瓦尔·巴杜里，在她父亲位于北加尔各答的小公寓里上吊自杀了。这一自杀令人迷惑，因为，当时布巴内斯瓦尔正处于生理期，显然不是怀了私生子。将近十年后，人们在她留给姐姐的一封信里发现，她是那些参与印度独立武装斗争的群体之一的成员。她被指派去执行一项政治暗杀任务。她无法去执行这一任务，然而又清醒意识到只有去做才能赢得信任，面对两难，她选择了自尽。

布巴内斯瓦尔心里明白，如果她死了，人们会认为这是私情所致。因此她等待着月经期的来临。在等待中，布巴内斯瓦尔，这位无疑很想成为一位贤妻的独身者，也许以一种干预主义方式重写了殉葬自杀的社会文本。（在尝试阐释她难以解释的行为时，有一种看法认

为她可能得了忧郁症，因为父亲去世，姐夫又多次嘲笑她是嫁不出去的老姑娘。）布巴内斯瓦尔通过对身体的生理书写，花费极大力气去置换（而不是仅仅否认）身体的禁锢（它的合法激情只能奉献给一位男性），拓展了女性自杀的被认可动机。在当前语境中，她的行为是荒诞的，是一种谵妄而非清醒。那一置换姿态——等待月经来临——首先就推翻了不许处于生理期的寡妇殉葬的禁令；传统中，不洁的寡妇必须公开等待，一直到月经期结束后四天，洗净身体，才能拥有她那可疑的特权。

在这一读解中，布巴内斯瓦尔的自杀，一方面是属民对殉葬自杀的社会文本的非着重的、特别的重写；另一方面，也是对光彩夺目、好斗骁勇、热爱家庭的杜尔迦女神的主流阐释。在对好战母亲的那一主流阐释中浮现出来的充满争议的可能性，通过印度独立运动的男性领导人及参与者的话语，被清楚记载下来，也被人民广为牢记。而身为女性的属民却无法被听见，被看到。

我是通过家里的关系了解布巴内斯瓦尔的生与死。在更为彻底地研究她们之前，我询问了一位孟加拉女性。她是一位哲学家和梵语学者，其早期的精神生产几乎与我相同。我得到两个回应：（1）她的两个姐姐赛利斯瓦尔和瑞思斯瓦尔过着那么丰富精彩的生活，为什么你对那个不幸的布巴内斯瓦尔那么感兴趣？（2）我问了她的侄女们。她们认为她的死是因为私情。

交流的失败让我如此身心俱疲，以致在这篇文章的初稿中，我以强烈的哀叹语气写道：属民无法说话！这一断语现在看来并不妥当。

在以论文形式发表本章后半部分与进行这次修订期间，我受益于许多对此的回应文章。我在此指出两篇：《属民能投票吗？》以及《被禁声的希克拉库斯》。[191]

就如我一贯坚持认为的，布巴内斯瓦尔并不是真正的属民。她是中产阶级，可以（不管多秘密）参与追求独立的资产阶级运动。事实上，舍摩国王妃声称自己出身高贵，也根本不是属民。我在本章试图讨论的部分问题是，女性中途拦截“属下性”、声称自己是属民这一做

法，可以通过以下做法而被标示出来；异质环境通过让她们噤声而跨越定义的严格界限。古拉里无法对我们说话，是因为本土父权“历史”只会记录她的葬礼，而殖民历史则只当她是偶一用到的工具。布巴内斯瓦尔尝试通过将她的身体变为女性/书写的文本来“说话”。我当时激动地说“属民无法说话”，就是出于这样的绝望：还不到五十年，她已经被自己的家人，被女性成员遗忘了。我在此并不是要将女性被禁声怪罪到殖民权威头上，而布西亚似乎就这么认为：“斯皮瓦克的《属民能说话吗？》的第四部分，非常具有说服力地阐释了‘消失’在英国立法史中的印度女性这一情况中的作用。”[192]

相反，我想指出的是她更为解放的孙女辈对她的沉默：一种新的主流。对此要加上两个更新的团体：其中一个就是追求自由主义、多元文化的城市学术界，就像苏珊·巴顿的曾孙女辈；如下：

我一直在说，我认为，承认我们自己在这一噤声中的共谋非常重要，恰是这样，才能够使我们的思考长远来看更为有效。如果总是寻找替罪羊，我们的工作就不可能有进展。作为后殖民移民调查者，我们必然身受殖民社会构成的影响。当布西亚指出，毕竟我能读到布巴内斯瓦尔的故事，她因而也以某种方式说了话时，她为未来的研究指出了确定的方向。布西亚说的当然没错。所有言说，即便是看上去最为直接的言说，都会让别人在一定距离外解读，而这一解读最多就是中途截取。这就是言说的所谓。

我承认这一理论观点，也承认，对未来研究保持乐观在实践上于人于己的重要性。但是，许多年后由学院制度（不管愿不愿意，它都是知识生产工厂）里的他人做出的并无实际意义的解释，不能被太快等同于属民的“言说”。殖民或后殖民属民被定义为在差异另一面的存在，或一种认知断裂（甚至是与其他被殖民群体的断裂），这么说并不是单纯的同义反复。当我们坚持说属民说了话时，危险是什么？

在《属民能投票吗？》一文中，三位作者将危险问题应用于“政治言说”。对我来说，这似乎是一种富有成效的方式，可以将我对属民言说的读解扩展进入集体的舞台。通过成为（国家中的）投票人，

而获得“公民身份”（公民社会），这实际上象征了动员属下性进入霸权这一线路。这一领域不断在民族自由主义与全球化之间协商，它让我们可以审视投票行为本身，如今投票行为被视为一种习惯做法，是属民主体表达愿望的“言说”。我当下的关注，部分是要看清这一套做法如何被操纵，以使全球化合法；但这一思考超出了本书的范围。在此，让我们还是把讨论局限在学术文章的领域，并提出以下三点：

1.并不能仅仅因为我们是后殖民或少数族裔成员，就说我们是“属民”。这一词汇是留给解殖空间里纯粹异质的成员。

2.当属民群体中的一员与公民权或制度性通路之间，建立起一条沟通渠道，属民就被置入了通往主流的漫长道路。这绝对是值得渴望的好事，除非我们想要成为“保留属下性”（用词何其矛盾）的浪漫纯粹论者或原始主义者。（当然，以建立博物馆或编入课程的方法追溯种族起源——另一场必开之战——与保留属下性绝不相同。）记得这一点可以让我们以自己的工作为傲，而不用发表任何传教般的宣言。

3.当政治行动主义者的悲伤情感，不是从肤浅的乌托邦理想中涌出，而是从马提拉所谓的“道德之爱”深处喷涌，那么，这一痕迹——结构（揭露中的抹杀）就浮现出来。玛哈丝维塔·黛维本人就是一位不屈不挠的行动主义者，她在《翼龙》中非常微妙小心地记下了这一情绪。

最后，是第三群人：布巴内斯瓦尔姐姐的长女的长女的长女，她是美国新一代移民，最近晋升美国跨国公司的执行官。她将对拓展南亚新兴市场非常有用，这恰是因为她是一个有良好社会地位的南方流散移民。

> 对欧洲来说，新资本主义明确取代旧资本主义的时刻可以相当精确地确定下来：那是20世纪初……随着19世纪末的繁荣和1900年到1903年的经济危机……卡特尔成为整个经济生活的基础之一。资本主义转型为帝国主义。[193]

如今全球金融化计划，延续了那一接替。布巴内斯瓦尔曾经争取民族解放。她的曾孙辈却在为新帝国服务。这也是对属民的历史禁

声。当那位年轻女性的升职消息在家族内广为传播、大加庆祝时，我忍不住对席中最年长的女性家人说：“布巴内斯瓦尔”——她的乳名是塔露——“白白上吊死了”，不过声音不太大罢了。这位年轻女性是一个坚定的多元文化论者，相信自然分娩，只穿棉布衫，谁会觉得奇怪？

【注释】

[1] 梅兰妮·克莱因（1882——1960，德国心理学家，客体关系理论与儿童精神分析的创始者。——译注）关于“修复”的论著在此非常切题。婴儿靠想象召唤出部分客体。当孩童长大时，他/她开始建构整体人物，这一情境标示出原始差异场景的丧失，它由未发展完全的主体空间和一个部分客体——通常是乳房——标示出来。关于责任的反复场景被视为对整个双亲人物（意象的和“真实的”）的修复，当这一场景被捕获时，在某种意义上，它是对作为失去的那最初丧失的纪念。现在显然不是体味克莱因论述孩童的惊人细致之作的时候。我希望将来有机会能详述它的看法和可能性。关于“修复”的概念，最著名的论述发表在《爱、愧疚与修复》（“Love，Guilt and Reparation”，in Love，Guilt and Reparation and Other Works，London：Hogarth Press，1975，pp.306——343）一文中。

[2] 这一会议记录结集出版为两卷本《欧洲及其他者》（Francis Barker，ed.，Europe and Its Others，Colchester：Univ.of Essex Press，1985）。

[3] 穆迪姆贝，《非洲的创造：直觉、哲学和知识秩序》（Valentin Y.Mudimbe，The Invention of Africa：Gnosis，Philosophy，and the Order of Knowledge，Bloomington：Indiana University Press，1988）。

[4] 有关欧洲的混杂过去，见德里达，《另一航向》（第83页）以及本书第17页注释。霍米巴巴论述的众多优点之一，就是他从未忽视殖民地的混杂性。

[5] 一方面，她是美国特权教育制度下任何班级里的少数族裔学生。而另一方面，她又是［巴西女作家］克拉丽丝·李斯佩克朵的《世界上最小的女人》（Clarice Lispector，“The Smallest Woman in the World”，in Lispector，Family Ties，tr.Giovanni Pontiero，Austin：Univ.of Texas Press，1972，pp.88——95）里敏锐而又讥嘲的女主人公。

[6] 这一名称变化毫无疑问反映在世界银行的各种报告中，尽管在我写作本书时世界银行网站上没有一个条目这么写。这是我参加第四届世界妇女大会（北京，1995）的体会。有兴趣者可参见世界银行的职业介绍“性别与发展项目主管”（《经济学人》，1997年3月22日）。1997年4月，世界银行建立了一个“性别之家”网页，“以促进银行、其合伙人与全世界关注性别与发展的机构和个人之间的对话；一旦系统测试完毕，大部分材料都可以在网站上看到”（楷体为笔者所标）。

[7] 见译者前言，IM xxiii——xxix。

[8] 有关极为深刻尖锐的分析，见法丽达·阿赫塔尔，《生育权和人口控制的优生学和种族假设》（Farida Akhter，“Eugenic and Racist Premise of Reproductive Rights and Population Control”，in Depopulating Bangla desh：Essays on the Politics of Fertility，Dhaka：Narigrantha Prabartana，1992，pp.41——56）。我必须马上说，其中一些立场的明显倾向性是行动主义者被重重围困而深感痛苦的结果，这与我们这方文化上陈词滥调的、被认可的无知，丝毫不具可比性。

[9] 此章后面将提出属民言说和属下性问题。海瑞士·屈沃蒂指出，“我们不应该在一位王妃身上寻找属下性”，这是对的，但她认为这是我此处的计划，这是错的［见《印度和后殖民话语》（“India and Post-Colonial Discourse”，in Harish Trivedi and Meenakshi Mukherjee，eds.，Interrogating Post-Colonialism：Theory，Text and Context，Shimla：Indian Inst.of Ad vanced Study，1996，p.240）］。两句题外话：首先，因“queen”一词所带的所有英国或欧洲用法的意涵，所以将“Rani”翻译成“王妃”有点轻率（但我也提不出另一种译法）［见保兰·洪通吉在《非洲哲学：神话和现实》（Paulin Hountondji，African Philosophy：Myth and Reality，tr.Henri Evans，London：Hutchinson，1983）一书中对非洲“哲学”的思考］；以及斯皮瓦克和马提拉在《史诗与伦理》中对将“dharma”译为“宗教”，将“nyãya”译为“逻辑”等等这些问题的讨论。其二，我于1986年参观纳亨的舍摩国“皇宫”，令人震惊的是，我发现档案记录是从王妃以后才开始的。关于殖民和前殖民问题以及对有良好社会地位的女性的使用，是这一章的共同线索，还有以下这些从未被注意到的议题：女性尝试的言语行为、王妃的殉葬、布巴内斯瓦尔的反殉葬。

[10] 《体热》，又名《致命吸引力》，美国1981年拍摄的犯罪片。《甘地传》是1982年英国和印度合拍的史诗电影，记录了印度圣雄甘地史诗般传奇的伟大一生，1983年获第五十五届奥斯卡最佳影片等八项大奖。《走出非洲》是1985年美国拍摄的电影，讲述了女主人公在丹麦故居终日缅怀往昔［20世纪初］在东非肯尼亚度过的十几个春秋的故事，1986年获奥斯卡最佳影片奖。《家园与世界》1985年由孟加拉导演萨耶吉特·雷伊执导。——译注

[11] 詹明信，《后现代主义：或晚期资本主义的文化逻辑》（Fredric Jameson，Postmodernism；or，The Cultural Logic of Late Capitalism，Durham：Duke Univ.Press，1991，pp.20——21）。

[12] 怀特，《元历史：19世纪欧洲的历史想象》（Hayden White，Metahistory：The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1973，p.5）。

[13] 怀特，《话语的转喻学：论文化批评》（White，Tropics of Discourse：Essays in Cultural Criticism，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1987，pp.125——126）。

[14] 怀特，《元历史》，第xi——xii页。

[15] 拉卡普拉，《重思知识史：文本、语境和语言》（Dominick LaCapra，Rethinking Intellectual History：Texts，Contexts，Language，Ithaca：Cornell Univ.Press，1983，p.344）。

[16] 拉卡普拉，《历史与批评》（LaCapra，History and Criticism，Ithaca：Cornell Univ.Press，1985，p.92，n.17）。

[17] 这一轻易，反映在本尼迪克特·安德森的《想象的共同体》中，在此书中，他借助小说生产极具影响的民族主义理论。有关孟加拉例子中对“文学”一词的翻新，见本拉吉，《雅座和街道：19世纪加尔各答的精英和大众文化》（Sumanta Banerjee，The Parlour and the Streets：Elite and Popular Culture in Nineteenth Century Calcutta，Calcutta：Seagull Books，1989）。

[18] 拉卡普拉，《重思知识史：文本、语境和语言》，第31页。

[19] 德里达，《档案热》（Derrida，“Archive-Fever”，Diacritics 25，Summer 1995：9——63）。

[20] 德里达，《档案热》，第72——73页。当齐泽克的著作运用拉康的阐释模式来理解法律（当然是低级别的个案）、其后果和范围时，它仍然是这本书形容的阐释循环的例外。特别参见《等待否定：康德、黑格尔和意识形态批判》（Slavoj Zizek，Tarrying with the Negative：Kant，Hegel，and the Critique of Ideology，Durham：Duke University Press，1993）。这也跟以下事实有关：齐泽克曾在政府上层部门工作，也极其活跃，他“参与”政治算计，很少有学院文学批评家能做到这点。如果弗洛伊德定下调子，从学科制度上将对叙事的读解规定为对伦理的例示，那么，齐泽克对拉康的运用也将对叙事的读解看做对政治的例示，最大程度上消减了将情节梗概解读为心理分析词法的“无中介表达”这一问题。

[21] 斯皮瓦克，《如同利刃的信》，第3——14页。另见斯皮瓦克，《差异中的女性》，第77——95页。罗纳尔德·印德恩有种有趣的看法，他认为历史材料是“梦”，见他的《想象印度》（Ronald Inden，Imagining India，London：Blackwell，1990，pp.55——56，40——41）；当然，印德恩并非说批评可以在此进行一种移情。有关对梦的超现实反事实的阐释，见穆霍帕德耶，《印度的梦历史》（Bhudeb Mukhopadhyay，“Swapnalabdha Bharatbarsher Itihash”，in Bhudeb Rachana Sambhar，ed.Pramathanath Bisi，Calcutta：Mitra and Ghosh，1969，pp.341——374）。

[22] 弗洛伊德，《超越快感原则》（Freud，“Beyond the Pleasure Principle”，SE 18，18，50——51）。我当然并不认为心理分析是一种疗法。

[23] 拉卡普拉，《历史与批评》，第73页。

[24] 詹明信，《政治无意识：叙事作为社会象征行动》（Fredric Jameson，The Political Unconscious：Narrative as a Socially Symbolic Act，Ithaca：Cornell Univ.Press，1981，p.20）。

[25] 海登·怀特对未被打断的叙事（其基本历史必须被恢复）有自己的看法：它是意识历史本身，是“历史想象的［比喻上进步论的］深层结构”，是“历史思维的单一传统”（《元历史》，第ix——x页）。在此，一切都在前进，就好像“意识”这一符号没有历史，没有地理政治特殊性。为了将他关于“政治无意识”的理论当作巨大容器，来容纳基本历史的未被打断的叙事，詹明信也选择了心理分析。他在拉康的想象、象征和现实的主体——范式/话语——秩序，和文本与历史的功能之间，建立了一种充分的类比。在我看来，是拉卡普拉成功地分析了这一成问题的做法，他认为这是对拉康理论的相当严重的错误运用。（《重思知识史》，第245——251页）

[26] 为了给文学读者确定方向，应该指出，这要比《印度之行》（A Passage to India，1924）中的虚构时间早一个多世纪。这本小说的虚构空间是一个殖民者安居的民族国家，感受着民族解放的最初声浪。作者福斯特的个人经历，发生在更富裕而不那么僻远的印度中部。我提到的国家则位于西北喜马拉雅山脉的丘陵地带，完全是另一个博弈。［见霍普柯克，《伟大博弈》（Peter Hopkirk，The Great Game，New York：Kodansha，1994）及斯皮瓦克，《福柯和纳吉布拉》（“Foucault and Najibullah”，in Kathy Komar and Ross Schidler，eds.，Lyrical Symbols and Narrative Transformations：Essays in Honor of Ralph Freedman，Columbia，S.C.：Camden House，1997）］这些博弈都是谎言，如今研究者又有了在这些国家中寻找一个“印度教印度”的兴趣，以与“英属印度”形成对照，前者是印度独立共和国的基础。这也由此为一个神权国家——它以一种表面民主的结构运作——开启了道路。比如，参见由这些国家之一的一位公民所拍摄的直接呈现式“纪录片”，其中展现了一位会讲英文、热衷选举的“现代”王妃，她给予下一代文化教导，包括支持寡妇在超越普通意义的亢奋一刻，自由选择自杀。［《闺房：场景和回忆》（“A Zenana：Scenes and Recollections），罗杰·桑德尔和贾拉于1982年拍摄的独立影像］这一观点倒过来被肤浅的“女性主义”立场合法化，后者认为妇女总是受到强迫。我在本章后面将详细探讨寡妇自杀殉葬这一问题。这里比较一下资产阶级女性主义者、狂热“个人主义者”、印度电影制作者阿帕纳·珊拍摄的电影《狄甘达》（Diganta）直接呈现的“现代化”。这部电影试图声称堕胎就是生育权，而这生育权被粗率理解为对自我的拥有权。电影中，丈夫爱玩吉他，怀孕的妻子像孩子般幼稚，出于愤怒，这妻子去堕了胎，因为怀孕让她“无法”继续从事她的事业，即到一个遥远的城市进行歌舞演出。关于将古典舞建构为女性事业的一个领域，以及后殖民话语所说的“女性主义表演”，见我的《如何讲解一本“文化上有差异”的书》（“How to Teach a ‘Culturally Different’ Book”，in Francis Barker et al.，eds.，Colonial Discourse/Postcolonial Theory，Manchester：Univ.of Manchester Press，1994，p.131）。

[27] 印度及伊斯兰各国高级警官。——译注

[28] 《董事会资料汇编，1819——1920》（Board’s Collections，1819——1820），摘自《孟加拉秘密会议记录》（日期不详）。所有档案材料均来自伦敦的印度事务部图书馆。

[29] 海德格尔，《艺术作品的起源》，第174，188页；詹明信，《后现代主义》，第59页。1935年此文刚写成时，海德格尔对这一“争执”的态度远非宽厚。比如，可比较下面我所引的两段话中，海德格尔如何编排使用“Streit”（冲突/争执）一词。第一段出自《作品与真理》，第二段出自《真理与艺术》：“作品之作品存在就在于世界与大地的争执（Streites）的实现的过程中”；“争执（Streit）并非作为一纯然裂隙之撕裂的裂隙，而是争执者相互归属的亲密性”。不能用帝国主义的殖民故事来填充这些框架，尽管海德格尔不断诱人这么做。我们回到了德·曼的“康德——席勒论证”。借助德里达的些许帮助［他在《绘画中的真理》（The Truth in Painting）一书中，将《艺术作品的起源》一文无限拉长了］，在面对海德格尔的康德时，我扮演席勒角色。

[30] 《伍尔维奇皇家军事学院入伍规定》，《服役名单：孟加拉》卷2，军事记录，日期不详。

[31] 《董事会资料汇编，1819——1920》，日期不详。

[32] 《孟加拉秘密通信》，1815年9月27日。

[33] 润饰，弗洛伊德所谓的醒后把梦中无条理的材料系统化来掩盖真相的行为。——译注

[34] 米歇尔·福柯，《权力/知识：访谈与其他著作选：1972——1977》（Michel Foucault，Power/Knowledge：Selected Interviews and Other Writings：1972——1977，tr.Colin Gordon et al.，New York：Pantheon，1980，p.114）。

[35] 《发往孟加拉的公文》，卷82，汇编13，990——14，004，由孟加拉军事委员会于1819年12月8日草拟。

[36] 在此，梅兰妮·克莱因的认识再次非常有帮助。尤见克莱因，《儿童心理分析》（The Psycho-Analysis of Children，tr.Alix Strachey，New York：Free Press，1984）。当妄想狂的——精神分裂的超我成为被压抑的超我时，态度更为温和。这就是殖民地主体。克莱因直陈意识形成过程中暴力的作用。我们可以运用她的洞见，看清如今的后殖民批评是如何被制造出来的。我称此为授权的暴力。贝尼特·帕里一定会否认这一点，而德勒兹和瓜塔里则会抛弃之。我在前一章里讨论过帕里的看法。至于德勒兹和瓜塔里对克莱因的尊崇和批判，见《反俄狄浦斯》里零星提到的内容。自然，克莱因的论述方式是描绘性、疗愈性的，而非分析性、革命性的。但是，德勒兹和瓜塔里误解了她，他们认为，克莱因所谓的部分主体在文本中忠于“一个失落的统一体或将要到来的全体”（第324页）。不过这点已超出本书范围，不该在此讨论。

[37] 拉克劳的精彩文章《解构、实用主义》（“Deconstruction，Pragmatism”）欢迎这一冲突，认为它是一种解决方式，而非训诫的绝境，这一绝境必然总是将你引入歧途，即便某些东西将要在先前的未来（作为过去的未来）中形成。

[38] 如果这句话中有一个被指定的“愿望”在运作，那它也没有什么阐释价值。

[39] 弗洛伊德，SE 4：330。下面所引的弗洛伊德的三段话都出自同一页。值得一提的是，在黑格尔的著作中，“确定存在［Dasein］是确定的存在［英译中失去的是德语中被确定的‘确定存在’的‘名字’］；它的确定性是存在中的确定性［seiende Bestimmtheit］，即性质”。（黑格尔，《逻辑学》［Science of Logic，tr.A.V.Miller，New York：Humani ties Press，1976，p.109；楷体为原作者所标］）。对我们来说，讨论弗洛伊德的“determinieren”（决定）和黑格尔的“bestimmen”（确定）之间的嬉戏，就离题太远了。

[40] 这是新社会运动的多元主义的基础。见拉克劳和墨菲，《霸权与社会主义策略》，第 198页。

[41] 在过去四十年充分的学术研究基础上，莫汗娣公正地评论了妇女在支撑世界贸易方面的关键作用。［见莫汗娣，《女工》（“Women Workers”），特别是第5页和第7页］。但是，在金融化过程中，女性的微型企业——以贷款为诱饵，而没有下层基础设施的支持——通过世界妇女银行和未经反思的普世女性主义的联盟，将最贫穷的农村妇女置于国际商业部门的直接商业剥削之下。我们不能无视金融资本，而只注意到全球化导致了薪资劳动的恶化。否则，贷款诱惑就可以被当作一个“解决方案”了。在资本通过股票交易计算机化、后福特主义的家庭工作化以及所谓的自由贸易优先，而走向全球化的过程中，女性薪资劳动的状况日益恶化。可能在“1989年革命”之后，世界贸易如今在掌控全球全面金融化方面排第二位。随着我这篇文章的推进，这一点将会阐释得更为清楚。

[42] 有关学科性的历史编纂所展现出来的商业主义和帝国主义之间的关系，见塞梅尔，《自由贸易帝国主义的产生：古典政治经济学：自由贸易帝国主义的帝国，1750——1850》（Bernard Semmel，The Rise of Free Trade Imperialism：Classical Political Economy：The Empire of Free Trade Imperialism，1750——1850，Cam bridge：Cambridge Univ.Press，1970）。标准观点可概括如下：“［贸易保护主义的］主体因此本质上与英国相关，只是顺带着与印度相关。”［见约瑟夫·托马斯，《商业主义与东印度贸易》（Parakunnel Joseph Thomas，Mercantilism and the East India Trade，London：Frank Cass，1963，p.v）］马克思在《东印度公司：历史与结果》（“The East India Company——Its History and Results”，1853）一文中，论述了英国议会与东印度公司之间的冲突，当时，他也认为这是商业主义冲突的一种表现。马克思自然不熟悉民族国家和多国及跨国公司之间的晚期资本主义冲突，因此，他将之形容为商业和工业、家庭制造和殖民制造之间的冲突：“因此印度成为工业利益与财阀政治、寡头政治之间竞争的战场。制造者意识到他们在英国的优势，因此要求铲除印度的这些敌对力量，要求摧毁印度政府的整个古老建制，让东印度公司最终灭

亡。”（马克思，《流亡纵览》，第315页）

[43] 我在第一章中已经讨论了这种内套。

[44] 提到“标准反对意见”，我想到的当然是查特吉的《民族主义思想和殖民世界》以及《民族及其部分：殖民和后殖民史》（The Nation and Its Fragments：Colonial and Postcolonial Histories，Princeton：Princeton Univ.Press，1993）。

[45] 珀西瓦尔·斯皮尔，《现代印度史》（Percival Spear，India：A Modern History，Ann Arbor：Univ.of Michigan Press，1972，pp.229，235）。任何延伸思考都会“解读”“档案”，以质疑普遍的“事实”概述，比如“乡村的耗竭”、“生活的普遍停滞”以及“社会疾病”等等，从而对这种多因素决定的生产提出疑问，这是一种超越了专业大学生知识范围的策略，大学生是意识形态生产的积极单位，针对他们，此种权威文本才被书写。对“印度”和“印度人”（就像所有专有名称一样）毋庸置疑的善意的爱和感激，是“真实的结果”，是“表达”，也应该被这么理解。斯皮尔只探讨现实和事实，他以一种实际的、目的论的叙事开篇，并在书中继续扩展这一点：“这本书的目的是描绘印度如何在西方冲击下转型为一个现代民族国家。”（斯皮尔，《现代印度史》，第231——233页，第vii页）事实上，我选择斯皮尔的著作而非最新的历史研究著述，是因为他的思想更接近美国的一般看法。将话语形成的这一动荡的巨大冲击，命名为“转型”，其实排除了殖民和后殖民历史中的所有其他东西，只留下这一路线：本土提供信息者/殖民主体/后殖民主体/全球化主体——我这本书就是想要勾勒这一路线。冷战后，在美国有一种美国必胜的情绪。“民主化”是国家资本主义转型（通过对未开化地无效而有效）的代号，也是它的殖民地转变为合理化的全球金融化的进贡经济体的代号，它携带着早期殖民主义教化使命的气息。大家再次把“转型”挂在嘴边。而这一词语如今更专门针对社会性别。这是一个被全球化的主体。性欲的合理化；对性别关系的侵略性重新建构；以女性微型企业为名，用贷款诱惑贫穷女性，而事实上并没有基础配套设施的建设；将“发展中的女性”（现代化）修订为“性别与发展”（世界经济新秩序）——这一切都被视为所谓的全球姊妹情谊。舍摩国王妃不过是久远的先驱。

[46] 比如，可见克里斯托弗·希尔，《英国经济史》（Christopher Hill，Pelican Economic History of Britain，vol.2，New York：Penguin，1969，pp.216——220）。

[47] 菲利普斯，《东印度公司，1784——1834》（C.H.Philips，The East India Company，1784——1834，Manchester：Manches ter Univ.Press，1961，p.2）。

[48] 关于如今将第三世界女性表现为受害者，见莫汗娣，《在西方眼中：女性主义学术与殖民话语》（“Under Western Eyes：Feminist Scholarship and Colonial Discourses”，in Chandra Talpade Mohanty et al.，eds.，Third World Women and the Politics of Feminism，Bloomington：Indiana Univ.Press，1991，pp.51——80）。

[49] 有关东印度公司在美国的贸易，见菲利普斯，《东印度公司》，第106——107，156——158页。如今学界的文化研究也可能成为沿此路线的知识产权贸易的一小部分。

[50] 见斯皮瓦克，《再论权力/知识》（“More on Power/Knowledge”，in Outside，pp.25——51）。

[51] 《孟加拉秘密通信》，1815年8月2日。

[52] 同上，1815年5月22日。

[53] 《董事会资料汇编，1819——1920》，摘自《孟加拉秘密会议记录》，1815年11月12日。

[54] 对于在孟加拉语境中（但有着更为广泛的应用）对这一点的讨论，见迪佩什·查卡拉巴提，《重思工人阶级史：孟加拉，1890——1940》（Dipesh Chakrabarty，Rethinking Working-Class History：Bengal，1890——1940，Princeton：Princeton Univ.Press，1989）。

[55] 《发往孟加拉的公文》，卷22，汇编13，990——14，004，孟加拉政治部，回信，1816年12月10、12和28日；以及摘自《服役名单：孟加拉》，卷2，军事记录。

[56] 在《古代印度：中学历史课本》（Ancient India：A Textbook of History for Middle Schools，New Delhi：NCERT，1975）及《中世纪印度：中学历史课本》（Medieval India：A Textbook of History for Middle Schools，New Delhi：NCERT，1978）中，塔帕教授试图在中学教育层面控制这种叙事的生产。［另参见塔帕，《阐释早期印度》（Romila Thapar，Interpreting Early India，New York：Oxford Univ.Press，1992）］民族政治、全球政治以及政治经济的各种力量，利用罗斯著作的内容，发动大规模的印度民族主义暴力行动，这种暴力认为自身是种应对和恢复行为，因而是合理的。要关注这种叙事在全球的活动，见《天下一家：世界中的印度人》（Biju Mathew et al.，“Vasudhaiva Kutumbakam：The Hindu in the World”），即将收录于《流散》（Diasporas）。

[57] 《发往孟加拉的公文》，对1816年12月11日政治信件的回信；日期为1819年12月1日。

[58] 《董事会资料汇编，1819——1820》，摘自《孟加拉秘密会议记录》，1815年10月12日。

[59] 歌丽·维斯万纳森，《征服的面具》（Gauri Viswanathan，The Masks of Conquest，New York：Columbia Univ.Press，1989），为这种现象提供了文献叙事。

[60] 夏斯特里，《孟加拉亚细亚协会保管的政府所收梵语手稿的目录说明》

（Mahāmahopadhyāya Haraprasad Shastri，A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection under the Care of the Asiatic Society of Bengal，vol.3，Calcutta：Asiatic Society，1925，p.viii）。

[61] 阿克巴（1542——1605），莫卧儿帝国皇帝（1556年到1605年在位），征服了印度北部大部分地区并推行宗教宽容政策。——译注

[62] 爱德华·汤普森，《殉夫自焚：印度寡妇殉葬仪式的历史和哲学探究》（Edward Thompson，Suttee：A Historical and Philosophical Enquiry into the Hindu Rite of WidowBurning，London：1925，pp.130，47）。

[63] 指19世纪。——译注

[64] 亲笔信（G.A.雅各布致未署名收件人），附在斯特林纪念图书馆（耶鲁）所收《阿闼婆吠陀》（The Mahanayana-Upanishad of the Atharva-Veda with the Dipika of Narayana，ed.Colonel G.A.Jacob，Bombay：Govt.Central Book Depot，1888）抄本封面内侧，楷体为笔者所标。这一认识所导致的特别危险，是我在本章内讨论的种族差异的惯用主题。

[65] 《发往孟加拉的公文》，1816年12月11日政治信件的回信，日期是1819年12月1日。这里，我们处于第210页注释所提及的“伟大博弈”中。

[66] 殉夫自焚，旧时印度寡妇为完成作为妻子的真正职责，在丈夫葬礼上以柴堆自焚。——译注

[67] 汤普森，《殉夫自焚》，第132页。

[68] 《荒原》最后一句是“Shantih，Shantih，Shantih”，意思是“平安，平安，平安”。——译注

[69] 在此，萨义德的《东方主义》（Edward W.Said，Orientalism，New York：Pantheon，1978）仍是权威文本。这并不是说那些名字不重要。1996年，梅加瓦蒂·苏加诺普翠在印度尼西亚动员政治力量。她抛弃夫姓，而以“苏加诺普翠”［意指“（前总统）苏加诺的女儿”］为姓，用意十分明显。她名字的意思是“涌自云端”，据她父亲说，那是为了纪念她出生那天下了雨。芭芭拉·克罗塞特在《纽约时报》的文章认为，她是亚洲的王朝女性领导人之一［见《被亚洲统治女性奴役？看清楚再说》（Barbara Crossette，“Enthralled by Asia’s Ruling Women?Look Again”，The New York Times，10Nov.1996，sec.4，p.3，col.1）］。欧洲女性领导人——撒切尔夫人或帕梅拉·哈里曼——则等同于资本。在资本主义和家长制之间如何选择：女性主义并不太了解曾经的和目前的社会主义国家。如果想研究苏加诺普翠的改名，必须思考所有这一切，更不用说在印度尼西亚政治中，它源自梵语而非阿拉伯语。而我一位名叫“Hasi”（微笑）的同学已经在圣安东尼奥一家医院里当了二十年医生了。

[70] 《董事会资料汇编，1819——1920》，摘自《孟加拉秘密通信记录》，亚当致奥克特洛尼，1815年5月22日。

[71] 《董事会资料汇编，1819——1920》，摘自《孟加拉秘密通信记录》，伯奇致梅特卡夫（附在梅特卡夫致亚当的信中）的一封信的抄本，1816年3月5日。

[72] 有关主体和能动者之间的区分，见斯皮瓦克，《阅读〈撒旦诗篇〉》和《对文化研究问题的点点思考》（in Outside，pp.217——241，255——284）；以及《关于民主的对话》（“A Dialogue on Democracy”，in David Trend，ed.，Radical Democracy：Identity，Citizenship，and the State，New York：Routledge，1995，p.218）。

[73] 《董事会资料汇编，1819——1920》，摘自《孟加拉秘密通信记录》，亚当致梅特卡夫，1815年5月22日。

[74] 我将在此援引两个不同文本，里尔克，《布里格手记》（Rainer Maria Rilke，The Notebooks of Malte Laurids Brigge，tr.Stephen Mitchell，New York：Random House，1983）和黛维，《翼龙》。

[75] 《曾达的囚徒》，英国作家安东尼·霍普所著小说。——译注

[76] 原文为“Maharani”，它和“Rani”都指印度前土著邦国的王妃，但“Maharani”位阶比“Rani”高。——译注

[77] 有关“孟加拉复兴”，见古普塔（编），《孟加拉复兴研究》（Atulchandra Gupta，ed.，Studies in the Bengal Renaissance，Calcutta：National Council of Education，1977）。王妃的儿子参观过印度教改良派组织梵社。

[78] 见巴德汉，《妇女、工作、福利和地位：印度传统与变革力量》（Kalpana Bardhan，“Women，Work，Welfare and Status：Forces of Tradition and Change in India”，in South Asia Bulletin 6.1，Spring 1986）。

[79] 这里有另一内套的痕迹。这句话写于1990年。所做的就是查阅《经济政治周刊》或在电脑上查阅图书馆目录。但是此书作者爱好文学，常常被个别的以及未经核实的文本吸引，又受到解构思想的足够影响，认为生活是被织就的或有文（纹）理的。（这也是我对文学作家所下的判语。）对她来说，“考察”开始包含与这些女性（的情境）的渐增的批判性亲密。而她再次明白，生活文本就像文字文本一样，甚至不是在语言中而是在习语中被理解。（这也是对爱丽儿——凯列班争论所抛弃的东西，我所做的论证。）她尊重与译员一起进行的“治疗性地”解决问题的危机处理；但是她所能做的就是对属民教学之文理的“预防性”工作。她因此发现以下奇怪现象：在印度激进女性主义书写中，很少提到国家那“令人生畏的杂语”，它是对“秘密相遇”的限制［见斯皮瓦克，“译者前言”，IM，xxv；以及《对语言文化问题的点点思考》（in Proceedings of the International Symposium on Linguisticulture，Osaka：Univ.of Osaka Press，

1996，pp.i——viii）]。遵循她“必须去考察……”这一要求，她退回这些领域：其中，她不仅能说和教授这种语言，而且也具有足够的便利条件来改变习语。令人羞愧的是，作为一位一直在批判孟加拉沙文主义的批评家（本书的隐含读者对此所知甚少），她不得不将她的“考察”定位于西孟加拉和孟加拉国。关于这一举动的一些标记将在第四章中出现。在这里可以这样说，即便在那撤退中，普路赖（Purulia）和吉大港地区的本地语言和缅甸若开族的混杂习语就让她止步在那里。然而本书不准备止步于这些局限。另一方面，在伟大机器的层面，当金融资本取代世界贸易成为主导后，没有基础设施投入或不牵涉社会再分配（见第222页注释）的贷款诱惑这一奇特现象，创造了属民对全球金融化的普遍愿望。这就是新的被全球化了的主体，与超级剥削的可见暴力相当不同。这本书现在从那一他者文本包围了我，就像王妃的轨迹曾经对我做的一样。

[80] 德里达认为，只有在主体思考自己的死亡时，才能触及胡塞尔所谓的“鲜活当下”（the living present），见《言辞和现象：再论胡塞尔的〈符号理论〉》（Speech and Phenomena：And Other Essays on Husserl’s Theory of Signs，tr.David B.Allison，Evanston：Northwestern Univ.Press，1973，pp.53——54）。

[81] 肯尼斯·阿舍尔，《解构方法对尼采的利用和滥用》（Kenneth Asher，“Deconstruction’s Use and Abuse of Nietzsche”，Telos 62，Winter 1984——1985：175）。

[82] 因此，联合国必须在它们能够发展“女性”之前先将她合理化。然而，如果这些女性仍然是个别的、秘密的（有关“秘密”的，见IM xxv），那么舍摩国王妃和布巴内斯瓦尔（参见下文），以及事实上莉莉·莫娅和里戈贝塔·门楚[见《并非实验玩具》以及《我，里戈贝塔·门楚：危地马拉的印度妇女》（I，Rigoberta Menchú：An Indian Woman in Guatemala，tr.Ann Wright，London：Verso，1984）]，将非常具有启发意义。她们必须溢出体系，以文学形式来到我们面前。资本仍然是大体可以被理解的抽象——数学的要素（matheme）已经被人类意识侵染。心理文化体系——包括规范的心理传记、心理分析——也倾向于做到这点。在寻找论述中的抽象物——它们是具体个别的前提和结果——的过程中，福柯非常聪明，选择了薄描而非“厚描”[有关文献，见斯皮瓦克，《再论权力/知识》（“More on Power/Knowledge”，Outside，pp.25——51）]。但是，我们必须也留意门楚，而且针对她说的必然是身份政治的习语来解读她，那些习语借自反抗殖民征服的更为久远的集体策略：“当然，我需要大量时间来告诉你我的人民的事情，因为这并不容易理解。而且，我认为我已经在叙述中表明了这一观点。然而，我仍然对我的印度身份保密。我仍然对那些我认为别人不该知道的事情保密。就算他们是人类学家或知识分子，不管他们有多少书，也不能发现我们的所有秘密。”（第247页）这一文本不在书中，是秘密对我们保密，而不是我们保有秘密。

[83] 因为这种书写，对历史的文本研究有了自己的生命。对美国文学批评家来说，《表达》（Representations）杂志里有最丰富的成果。其他突出文本有卡洛·金兹

伯格，《神话、象征、线索》（Carlo Ginzburg，Myths，Emblems，Clues，tr.John and Anne C.Tedeschi，London：Hutchinson，1990）以及马丁·杰，《力量场域：在知识历史和文化批评之间》（Martin Jay，Force Fields：Between Intellectual History and Cultural Critique，New York：Routledge，1993）。彼特·德·柏拉在《损毁历史面目》（Peter de Bolla，“Disfiguring History”，Diacritics 16，Winter 1986：49——58）一文中论述了后结构主义历史。这份书单还可以再列下去。琼·瓦拉赫·斯科特通过否认所有似乎作为基础来运作的事物的不变性和先验性，将［历史学家分析框架的力量和作为他或她研究对象的事件之间的关系］双方都历史化了，从而富有成果地拆解了拉卡普拉的移情寓言［见《经验》（“Experience”，in Judith Butler and Joan W.Scott，eds.，Feminists Theorize the Political，New York：Routledge，1992，p.37）］。斯科特的模式可以让“责任”不对称地继续。但是，王妃的不对称性如此强烈，“责任”无法企及。在殖民主义过渡期，她为了殖民话语而先期出现。而在后殖民占主导地位的“印度”话语中，她是缺席的，只通过葬礼名单作为一具尸体而存在。事实上，那一主导话语通过她的生命——恰是作为女性（妻子和母亲）——而秘密存在。这里没有任何可能将欧洲外省化，就像迪佩什·查卡拉巴提会做的那样，也没有任何可能从最小语义单位上来理解，就像杰·史密斯会做的那样［见查卡拉巴提，《后殖民性和历史的技巧：谁代表“印度”过去说话？》（Chakrabarty，“Postcoloniality and the Artifice of History：Who Speaks for ‘Indian’ Pasts?”，Representations 37，Winter1992：1——26）；史密斯，《别再玩语言游戏：词语、信念和法国现代早期政治文化》（Jay Smith，“No More Language Games：Words，Beliefs，and the Political Culture of Early Modern France”，American Historical Review 102.5，Dec.1997：1416）］。在王妃这个人物身上出现的，就是阐释本身；那一历史的任何系谱都可以视她就是非实体的、语言上的工具。她像文学作品一样无法证实，而她却被书写进作为殖民性的历史中，事实上，她允许了这种书写，所以后殖民就可以将她的“历史的自我定位”视为一个问题［见维韦克·达勒什瓦尔，《我们的时代：历史、主权和政治》（Vivek Dhareshwar，“‘Our Time’：History，Sovereignty，Politics”，Economic and Political Weekly，11Feb.1995，pp.317——324）］。

[84] 有关所有言辞行为都是书写单位的论证，见德里达，《签名事件语境》（“Signature Event Context”，Margins，pp.307——330）。

[85] 王妃理解民族主义，也超越了民族主义，就像我们在这章其余部分将会看到的那样，不管她如何费尽力量想要“发言”，她都保守着自己的秘密。我在本书中已经引用了本尼迪克特·安德森（《想象的共同体：反思民族主义的起源与蔓延》）和帕尔塔·查特吉的话，他们两人对这一编码的机制进行了详尽的阐释，但是，就如霍米巴巴在《散播民族》（“DissemiNation”，Nation and Narration，New York：Routledge，1990，pp.291——322）一文中所指出的（他特别提到安德森），对编码的说明无法解释过度或“不可比较性”。霍米巴巴的论证与少数族裔的不可分解性特别相关；而我在此的论述与“性别不同”（sexuate）的过度特别相关，就如伊里加雷的《性别权利的必要性》（“The Necessity for Sexuate Rights”，in Margaret Whitford，ed.，The Irigaray Reader，Cambridge：Blackwell，1991，pp.204——211）一文一样。是

在“性别不同”的、永远在逃避的形式化的过度中（有关这点与德里达的关联，见附录），布巴内斯瓦尔在发言，在保守秘密，也被禁声。文本的剩余部分通过研究殉葬的心理文化体系，紧紧围绕这一谜题。

[86] 阿尔都塞，《列宁和哲学及其他》，第66页。德里达，《断念》（“Desistance”，in Philippe Lacoue-Labarthe，Typography：Mimesis，Philosophy，Politics，tr.Christopher Fynsk，Cambridge：Harvard Univ.Press，1989，pp.1——42）。

[87] 米歇尔·福柯，《语言，反记忆，实践：论文与访谈选》（Michel Foucault，Language，Counter-Memory，Practice：Selected Essays and Interviews，tr.Donald Bouchard and Sherry Simon，Ithaca：Cornell University Press，1977，pp.205——217），此后标注为“FD”。在需要忠于原文的地方，我改动了此书英文版的表述以及其他英译。指出以下这点很重要：西欧知识分子对美国教授和学生的“影响”，是通过他们的论文集而非翻译过来的长篇论著。而且，在那些论文集中，可以理解，更具话题性的文章传播更为广泛。［德里达，《人文科学话语中的结构、符号和游戏》（“Structure，Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences”，in Richard Macksey and Eugenio Donate，eds.，The Structuralist Controversy：The Languages of Criticism and the Sci ences of Man，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1972），就是一例。］因此，从理论生产和意识形态再生产的角度来看，我要讨论的这篇对话并不一定已经作废。在我自己不足的生产中，我最不在意的谈话类别却令人尴尬地被证明最受欢迎。不言而喻，没有人制造出塞缪尔·亨廷顿［《文明的冲突和世界秩序的重建》（The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order，New York：Simon&Schuster，1996）］那样的观点来反驳这点。后面我会更多讨论亨廷顿。

[88] 这里暗指1968年毛主义在法国掀起的浪潮。见米歇尔·福柯，《论普遍正义：与毛主义者的讨论》（Michel Foucault，“On Popular Justice：A Discussion with Maoists”，Power/Knowledge，p.134），后文标注为“PK”。对这一指涉的说明使挪用机制一览无遗，强调了我的观点。此讨论中中国的地位就是范例。如果福柯坚持说“我不了解中国”，那么他的对话者（毛主义者）对中国的态度，则是德里达所谓的“中国偏见”。

[89] 正如艾瑞克·沃尔夫在《欧洲及没有历史的人民》（Eric Wolf，Europe and the People without History，Berkeley：University of California Press，1982）一书中所说的，这是更大征象的一部分。

[90] 瓦尔特·本雅明，《夏尔·波德莱尔：发达资本主义时代的抒情诗人》（Walter Benjamin，Charles Baudelaire：A Lyric Poet in the Era of High Capitalism，tr.Harry Zohn，London：Verso，1983，p.12）。福柯在波德莱尔作品中发现了现代性的典例［见福柯，《什么是启蒙？》（Foucault，“What Is Enlightenment?” in Paul Rabinow，ed.，The Foucault Reader，New York：Pantheon，1984，pp.39——

42）]。

[91] “即便赠礼只是拟象，我们也必须为这一拟象的可能性提供说明。而且，我们必须提供对欲望的说明，以呈现一种说明。如果反对理性原则，或没有理性原则（principium reddendae rationis），就做不到这点，即便后者在其中发现了自身的局限和资源。”（德里达，《特定时间》，第31页）

[92] 德勒兹和瓜塔里，《反俄狄浦斯》，第40——41页，及其他各处，第26页。

[93] “什么是写作？如何确定它？本质的什么确然性必须指导经验调查？……且让我们躲在文字学知识的领域，不去冒险触及‘什么是’这一问题或反问题的危险必要性。”（OG 75）在《断念》一文中，德里达指出，这种批判总是被教条污染，因此使得康德的区分成为“臆测”。在《丧钟》中，哲学命题是书写模仿，而不是如我们在讨论的对话那样，以意图行为“上演”。有关后一部著作中经验范畴的浮现，见附录。

[94] 阿尔都塞，《列宁和哲学及其他》，第132——133页；英译文有改动。

[95] 德勒兹和瓜塔里，《千高原：资本主义与精神分裂症》（Deleuze and Guattari，A Thousand Plateaus：Capitalism and Schizophrenia，tr.Brian Massumi，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1987，pp.351——423）。

[96] 有关这点，也可参见斯图尔特·霍尔，《意识形态问题——没有担保的马克思主义》（Stuart Hall，“The Problem of Ideology——Marxism without Guarantees”，in Betty Matthews，ed.，Marx：A Hundred Years On，London：Lawrence and Wishart，1983，pp.57——84）。

[97] 我在别处从更为欣赏的角度做了阐释，试图绕过这一危险（尽管从未完全做到）。见斯皮瓦克，《再论权力/知识》。

[98] 有关例子，见PK 98。

[99] 由此，难怪福柯的著作（早期和后期）都建立在一个太过简单的压迫/压抑概念上。在此，他的论敌是弗洛伊德，不是马克思。“我有种强烈感觉，要分析权力的机制和作用，[压抑概念]完全不够充分，而这一概念却如此普遍地用来形容当今社会的特点。”（PK 92）弗洛伊德的论点——在压抑中，情感在现象上的等同是模糊的，因为不悦可以被欲望为快乐，这由此也彻底重写了欲望和“利益”之间的关系——的微妙敏锐之处，在此似乎被完全贬低了。有关压抑概念的详细阐述，见OG 88，333——334，以及德里达，《有限公司基本知识》（Limited inc.abc，Evanston：North western Univ.Press，1988，pp.74——75）。这里的问题还是福柯拒绝考虑被建构的主体这一层面——以未被侵染的用词不当的名义。

[100] 阿尔都塞对这一特别情境的表达也许过于概略，但相比我们这里考察的论证，这种看法似乎对它的范式更为小心。阿尔都塞写道：“阶级本能是主观的、自发

的。阶级立场是客观的、理性的。要达致平民阶级立场，平民的阶级本能只需要被教导，而相反，小资产阶级（因而也是知识分子）的阶级本能则必须被革命。”（《列宁和哲学及其他》，第13页）这一谨慎范式的极为费力的双重纽带、它的总是早已被通过的绝境，也许才是对德里达目前看法的一种读解：德里达坚持认为正义是对不可能的体验，并坚持认为，从范畴上来说，就它们的前提假设而言，决定总是并不充分（见附录）。

[101] “重复在此有用吗？”我的匿名读者问到。我只在上百的随机例子中引一例：1997年11月7日在哥伦比亚大学举办的“学科和跨学科：与边缘对话”研讨会。整个会议呈现了美国（这里指纽约）不同少数族裔之间的友善关系，这是激进女性主义的目标，面对表面底下暗流涌动的恶意在认同上的冲突，这个目标似乎是有益的。但是，一个被强化的多元文化美国主体、后殖民性的最新面孔，对全球化仍然毫无用处，也许还有害。唉，所以这一点仍然值得再说一遍。

[102] 福柯随后对德勒兹这一表述的解释（PK 145）更接近德里达的概念，即理论无法是一种彻底分类，它总是由实践来规定。

[103] 参见PK 141，188所采纳的令人惊讶的不加批判的表达概念。我总结这一段落、批评知识分子对属民群体的表达的论述，应该与联盟政治严格区分开，后者是在社会化资本内考虑其框架，并将人民团结起来，这么做并不是因为这些人受到压迫，而是因为他们被剥削。这一模式在议会民主里最为吃香，其中，表达不仅未被驱逐，反而被详尽展现。

[104] 马克思，《流亡纵览》，第239页。

[105] 马克思，《资本论》1：254，302。

[106] 这是马克思著作中语调极为讽刺的一个段落，是针对以下语境写的：一边是路易·拿破仑的欺骗性“表达”，一边是资产阶级利益对“革命农民”的经常性镇压（《流亡纵览》，第239页）。许多草率的读者认为马克思在这里提出的是他自己对所有农民的观点！

[107] 马克思，《流亡纵览》，第239页。楷体为笔者所标。

[108] 见埃罗尔·劳伦斯对常识的精彩而简短的定义和讨论［《不过就是常识：种族主义的“根源”》（Errol Lawrence，“Just Plain Common Sense：The ‘Roots’ of Racism”，in Hazel V.Carby，et al.，The Empire Strikes Back：Race and Racism in 70s Britain，London：Hutchinson，1982，p.48）］。马西娅·兰迪的《电影、政治和葛兰西》深入讨论了葛兰西关于“常识”和“良好判断力”的概念（Marcia Landy，Film，Politics，and Gramsci，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1994，pp.73——98）。

[109] 可以认为，马克思所谓的“使用价值”是一种“理论虚构”，就像“自然交易”一

样是潜在的矛盾修辞。我试图在《对价值问题的点点思考》（第154——175页）中阐明这一点。

[110] 有关这点的阐述，见斯皮瓦克，《为这时代教学》（“Teaching for the Times”，in Bhikhu Parekh and Jan Nederveen Pieterse，eds.，The Decolonization of the Imagination，London：Zed，1995.pp.177——202）；以及《新旧流散民：跨国世界中的女性》（“Diasporas Old&New：Women in a Transnational World”，in Textual Practice 10.2，1996：245——269）；另外，专门探讨印度的文章，见马修（编），《天下一家》（Biju Mathews et al.，“Vasudhaiva”）。

[111] 德里达，《日内瓦语言学圈子》（“Linguistic Circle of Geneva”，in Margins，尤其是第143——144页），可以提供一种方法，来评估家庭在马克思关于阶级结构的词法中不可简化的位置。

[112] 马克思，《资本论》1：128。这是常识。马克思接着表明，价值意味着使用和交换的抽象。对这一点的阐明，不在本书讨论范围内。

[113] 世界新秩序中，情况变化了。让我们称世界银行/国际货币基金组织/世界贸易组织是“经济”，联合国是“政治”。它们之间的关系被以性别（“文化”）的名义进行协商，这也许就是微观逻辑本身。

[114] 我意识到马克思主义和新康德主义之间的关系充满了政治。我自己无法知道，在马克思本人的文本和康德的伦理时刻之间，如何建立一条连贯的线索。但是，对我来说似乎是，马克思对作为历史能动者的个人的质疑，应该在以下语境中被解读：与康德对笛卡儿的批判所开创的个人主体断绝关系。

[115] 马克思，《政治经济学批判大纲》，第162——163页。

[116] 雅克——阿兰·米勒，哲学家，拉康的女婿和后继者。——译注

[117] 爱德华·W.萨义德，《世界、文本和批评》（Edward W.Said，The World，the Text，and the Critic，Cambridge：Harvard Univ.Press，1983，p.243）。

[118] 黑兹尔·卡比（编），《帝国反击：70年代英国的种族与种族主义》（Hazel Carby，et al.，The Empire Strikes Back：Race and Racism in 70s Britain，London：Hutchinson，1982，p.34）。

[119] 斯皮瓦克的《点点思考》阐述了这一论点。《反俄狄浦斯》再次并未忽视经济文本，尽管它的处理也许太富寓言性。就此而言，《千高原》里从“精神分裂”到“根茎”的分析也许并无益处。

[120] 见福柯，《疯癫与文明：理性时代的疯狂史》（Foucault，Madness and Civilization：A History of Insanity in the Age of Reason，tr.Richard Howard，New York：Pantheon，1965，pp.251，262，269）。

[121] 尽管我认为詹明信的《政治无意识：叙事作为社会象征行为》（Political Unconscious：Narrative as a Socially Symbolic Act，Ithaca：Cornell Univ.Press，1981）具有重要批判价值，或许因为我这么认为，但我希望在此，我的研究计划可以与他以下恢复特权叙事的遗迹的做法相区分："是在对那一未被打断的叙事的痕迹的追踪中，是在将这一根本历史的被压抑、被掩盖的现实还给文本表层的过程中，政治无意识学说找到了其作用和必要性。"（第20页）

[122] 有关对寺庙舞者例子中这一转变的详细说明，见库纳勒·帕克（Kunal Parker）即将出版的著作。

[123] 托马斯·巴宾顿·麦考利，《印度教育备忘录》（Thomas Babington Macaulay，"Minute on Indian Education"，in Selected Writings，John Clive and Thomas Pinney，eds.，Chicago：Univ.of Chicago Press，1972，p.249）。

[124] 我在《国际框架内的法国女性主义》（"French Feminism in an International Frame"，in In Other Worlds，pp.136——141）一文中，谈到克里斯蒂娃的《论中国妇女》（Julia Kristeva，About Chinese Women，tr.Anita Barrows，London：Marion Boyars，1977）一书时，更详细地探讨过这个问题。

[125] 葛兰西，《南方问题》（Antonio Gramsci，The Southern Question，tr.Pasquale Verdicchio，West Lafayette，Ind.：Bordighera，Inc.，1995）。通常，我所谓的"阅读寓言"是保罗·德·曼提出的那个意思。

[126] 萨义德，《叙事的许可》（"Permission to Narrate"，London Review of Books，16Feb.1984）。

[127] 古哈，《属民研究》（Guha，Subaltern Studies，Delhi：Oxford Univ.Press，1982，1：1）。

[128] 古哈，《属民研究》，第4，8页。由斯皮瓦克发起，《属民研究选》（Selected Subaltern Studies，New York：Oxford Univ.Press，1988）在美国出版，但这时，古哈这一严格定义的术语（"属民"）的有用性在很大程度上失落了。古哈编写的《属民研究读本》（A Subaltern Studies Reader，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1997）一书对此进行了纠偏。在如今的一般用法中，恰是占据了一个差异空间的属民这一概念，在以下这样的表述中失落了："在强行灌输下，属民挪用了主人文化"［艾米丽·阿普特，《法国殖民研究和后殖民理论》（Emily Apter，"French Colonial Studies and Postcolonial Theory"，Sub-Stance 76/77，vol.24，nos.1——2，1995：178）］；或更糟的是，詹明信将属下性奇怪地定义为"低人一等的体验"［《马克思的被盗的信》（"Marx's Purloined Letter"，New Left Review 209，1994：95）］。

[129] 古哈，《属民研究》1：1。

[130] 自那以后，在印度，关于印度民族主义的选举争议和恐怖活动不断增加，这产生了学科影响，其中更为令人担忧的指责对准了属民研究群体。见艾哈迈德，《在理论上：阶级、民族、文学》（Aijaz Ahmad，In Theory：Classes，Nations，Literatures，New York：Verso，1992，pp.68，194，207——211）；以及苏米特·萨卡尔，《同盟家族的法西斯主义》（Sumit Sarkar，“The Fascism of the Sangh Parivar”，Economic and Political Weekly，30Jan.1993，pp.163——167）。

[131] 乔杜里，《社会科学新浪潮》（Ajit K.Chaudhury，“New Wave Social Science”，Frontier 16——24，28Jan.1984，p.10）。楷体为笔者所标。

[132] 近来有种倾向，就是土著或被逐（dalit＝被压迫）知识分子书写的一切，都会被浪漫化，我并不相信这一做法会解除属民被抹杀的状况。

[133] 《转包的贫穷》（“Contracting Poverty”，Multinational Monitor 4.8，Aug.1983：8）。这份报告由约翰·卡瓦纳和乔伊·哈克尔撰写，他们在政策研究所工作，参与国际公司计划。楷体为笔者所标。

[134] 扎森，《论经济公民》（Saskia Sassen，“On Economic Citizenship”，in Losing Control?Sovereignty in An Age of Globalization，New York：Columbia Univ.Press，1996，pp.31——58）。

[135] 将第三世界制造为一个能指的机制，特别容易被卡比在《帝国反击：70年代英国的种族与种族主义》里的那类分析——它探讨作为能指的种族的建构——所接受。在当代局势中，为了回应向欧洲中心迁徙的移民的增长——它是后殖民性、新殖民主义、前苏联终结以及全球金融化在人口统计学上的附带结果——南方（过去的第三世界，加上以往第二世界的一些转变成分）被重新创造为北方中的南方。即便是巴利巴尔和沃勒斯坦所写的精彩著作《种族、民族、阶级：暧昧的身份》（Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein，Race，Nation，Class：Ambiguous Identities，tr.Chris Turner，New York：Verso，1991）也从这一虚构出发，将之作为毋庸置疑的前提。

[136] 但之后，就如我在别处（《教育机器中的局外人》，第113——115页；《捉刀》，第69——71，82页）详细指出的，他这方面的论著开始有一种将迁徙和转移视为起源的思考倾向（见本书第17页）；这一倾向出现在他对马拉诺人这一绝对抵达者形象的分析中，以及在更为近期的对“好客”的讨论中。他从城市混杂的角度来刻画本土属民的形象，认为它是文化保守主义、地理泥古主义、本体怀旧主义的关联（《马克思的幽灵》，第82页）。在此，他再次用早已存在的倾向思考。就像德里达及其他人告诉血统纯正的马克思主义者的，必须用马克思的方式来解读马克思，读者仿似被马克思的幽灵缠身；因此可能对解构进行解构（正如克莱因用弗洛伊德的思想来分析弗洛伊德）：不要指责、不要辩解，让它成为“你自己的”，反过来为你所用——没有任何保证——除非这一程式到了明天或就在这样说它时变得无用：“每次我们陡然或炫耀地颠倒种族中心主义，总有些努力默默地隐藏在所有突出的效果背后，强化一

个内在，从中捞取一些本国利益。”

[137] 约翰·罗尔斯，《政治自由主义》（John Rawls，Political Liberalism，New York：Columbia Univ.Press，1993）。

[138] 乔纳森·卡勒，《论解构：结构主义之后的理论与批评》（Jonathan Culler，On Deconstruction：Theory and Criticism after Structuralism，Ithaca：Cornell Univ.Press，1982，p.48）。

[139] 指语言或非语言起记号指代作用的过程。——译注

[140] 在生物学种系发生理论中，若两个或多个结构具有相同的祖先，则称它们同源（homology）。在文化理论中，认为社会阶层跟文化消费紧密相连，比如，来自高社会阶层的人偏好“高雅文化”，来自低社会阶层的人喜欢“通俗文化”，就称为同源，它意味着艺术形式与社会生活也具有同样的平行关系。——译注

[141] 莎拉·考夫曼，《女性之谜：弗洛伊德笔下的女性》（Sarah Kofman，The Enigma of Woman：Woman in Freud's Writings，tr.Catherine Porter，Ithaca：Cornell Univ.Press，1985）。

[142] 弗洛伊德，《“一个孩子在被打”：性倒错的起源研究》（Freud，“'A Child Is Being Beaten'：A Contribution to the Study of the Origin of Sexual Perversion”，SE 17）。有关对西方批评界建构“第三世界女性”的诸多方式的介绍，见莫汗娣，《在西方眼中：女性主义学术与殖民话语》，第51——80页。（弗洛伊德这本书指出，孩子看到兄弟挨父母打时，希望自己也被打，对自己受宠的地位感到不自在，觉得只有一起受惩罚才能达到与兄弟的亲密。弗洛伊德在此书中处理了享乐与受苦如何能连结这个理论上的问题，并拓展他的论述至包含受虐狂与性倒错。——译注）

[143] 弗洛伊德，《狂热的心理分析》（Freud，“'Wild' Psycho-Analysis”，SE vol.11，pp.221——227）。大量心理分析式的社会批评符合这一描绘。

[144] 弗洛伊德，《“一个孩子在被打”：性倒错的起源研究》，第188页。

[145] 有关对寡妇殉葬的“现实”在殖民时期如何被建构或“变成文本”的精彩说明，见拉塔·马尼，《有争议的传统：论殖民印度的寡妇殉夫自焚》（Lata Mani，“Contentious Traditions：The Debate on Sari in Colonial India”，in Recasting Women：Essays in Colonial History，Delhi；Kali for Women，1989，pp.88——126）。在此书写作之初，我与马尼博士对此进行了讨论，从中获益良多。在此，我仅提出一些自己与她立场不同的看法。她所征引的“孟加拉语翻译中的印刷错误”（第109页），与我讨论的错误并不相同，我谈的是古梵语翻译中的错误。当然，有趣的是，对殉葬做法合理的证明中，应该有所有这些错误。一种规范的心理传记与“文本霸权”（第96页）并不等同。我同意马尼的看法，后一种阐释模式无法将“地区差异”纳入考虑范围。但当一种规范的心理传记不仅制造了“女性意识”，也制造了“社会性别知

识”（知识对象的建构机制和知识表述的有效标准）时，它是“文本主义压迫”的另一模式。在此，你就不用非得“阅读言语文本”了。这与葛兰西的“不带痕迹的目录”有些类似［见葛兰西，《狱中札记》（Antonio Gramsci，Selections from the Prison Notebooks，tr.Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith，New York：International Publishers，1971，p.324）］。和马尼（第125页注释 90）一样，我也希望补充高善必的“策略”。对“智慧地使用考古学、人类学、社会学和恰当的历史角度，补充对古印度文化问题的语言学研究”［高善必，《印度学综合方法》（Kosambi，“Combined Methods in Indology”，Indo-Iranian Journal 6，1963：177）］这点来说，我想添上心理分析的洞见，尽管不是规范的心理传记。唉，尽管我们十分崇拜事实，也唯有“事实”可以解释女性的压迫，但它们永远不让我们接近社会性别区分，在我们决定事实为何时，我们自身就深陷这一网络之中。因为知识偏见，高善必大胆而平实的言说会被误解，也已经被误解；但他的“生命”一词可以包含心灵戏剧这一更为复杂的概念，马尼却做不到这点：“远离城市的乡村中的印度农民，比起撰写了《往世书》的婆罗门，他们的生活方式更接近于《往世书》被写成的那段时日。”（楷体为笔者所标）的确。社会性别化过程中的自我表达，由《往世书》的心理传记所规范，婆罗门是其范本。最后一章中我将探讨高善必这句话里所提到的内容：“再往前的阶段是部落群体的可悲片断，他们通常沦落为边缘阶层；他们极度依赖采集食物，其心智情况与之相应。”高善必怀抱的有点教条性的马克思主义，只会让他认为部落知识当然是落后的。在1987年9月鲁普·坎瓦尔殉葬之后，出现了大量关于这一当代情形的文学。那需要相当不同的观照［见拉达·库马尔，《反对寡妇殉葬的怒潮，1987——1988》（Radha Kumar，“Agitation against Sati，1987——1988”，in The History of Doing，Delhi：Kāli for Women，1993，pp.172——181）］。

[146] 见库马里·贾亚瓦迪那，《白人女性的他者负担：英国殖民统治时期的西方女性与南亚》（Kumari Jayawardena，The White Woman’s Other Burden：Western Women and South Asia during British Colonial Rule，New York：Routledge，1995）。在缺乏伦理责任的情况下，通过嫉妒、激烈反应、反应——构成，这些努力会造成反效果。在此语境中，我曾反复征引梅兰妮·克莱因和阿西亚·杰巴尔的观点。见斯皮瓦克，《左翼的心理分析》（“Psycho-analysis in Left Field”，pp.66——69）。

[147] 玛丽·戴利（1928——2010），女性主义哲学家、神学家以及语言学家。——译注

[148] 拉塔·马尼在她的精彩文章《19世纪早期孟加拉关于殉葬的官方话语生产》（“Production of an Official Discourse on Sati in early Nineteenth Century Bengal”，Economic and Political Weekly 21.17，26Apr.1986，women’s studies supp.，p.36）中，举出了女性腹语共谋的例子，这证实了我的观点。我不是说一种拒绝不会是争取女权的腹语。我不会说只有后者是正确的自由意志。我想说的是，意志的自由是可以协商的，我们能够证明一种行为（在这种情况下指反对焚烧寡妇进行献祭）合理，并让所有人满意，其基础并不是中立的自由意志。伦理绝境则不可协商。我们的行动必须考虑这点。

[149] J.D.M.德瑞特，《印度法的过去与现在：对印度法典制定前的争议的说明》（J.D.M.Derrett，Hindu Law Past and Present：Being an Account of the Controversy Which Preceded the Enactment of the Hindu Code，and Text of the Code as Enacted，and Some Comments Thereon，Calcutta：A.Mukherjee and Co.，1957，p.46）。

[150] 高善必自然评论过这一转变。例如，关于那大受赞扬的寡妇再婚改革，他写道："他［班达卡（R.G.Bhāndārkar）］从没想到，在他试图为整个印度发言时，提到的只是非常狭隘的一个阶层，其他当代'改革家'也是如此。不过，重点从种姓转移到了阶级这一无声的变化，是必要的进步。"［高善必，《神话与现实：印度文化形成研究》（Myth and Reality：Studies in the Formation of Indian Culture，Bombay：Popular Prakashan，1962，p.38，n.2）；楷体为笔者所标］我们会说"转变"而非"进步"；因为是这种无声的、世纪之久的知识转变，让如今的印度民族主义声称自己是反种姓的，是民族的——甚至是"世俗"的。顺便说一句，将对殉葬的建构局限在殖民协商中，最终局限在孟加拉改革者罗姆摩罕罗易与英国总督威廉·本廷克之间的交流中，也就是回避"属民意识"这一问题。对马尼和斯皮瓦克之间不同看法的进一步论述，见苏米特·萨卡尔，《重思东方主义：现代印度史书写中的萨义德框架》（Sumit Sarkar，"Orientalism Revisited：Saidian Frameworks in the Writing of Modern Indian History"，Oxford Literary Review 16，1994：223）。我仍然非常感谢萨卡尔教授注意到"斯皮瓦克在《属民能说话吗？》一文中更为实质性地讨论了有关殉葬的前殖民话语和殖民话语，马尼的文章明显与之相反"。声称种姓或阴蒂切除术不过就是殖民建构，这一做法如今无甚裨益。罗米拉·塔帕告诉我，7世纪的历史学家波那跋吒（Bānabhatta）就反对殉葬。假设帝国主义从欧洲开始这一看法，也许就有些欧洲中心主义。

[151] 如今，对女性文化隐私的干涉，仍然是以下计划的一部分：一是要让农村女性可以进入经济领域中的微型企业，一是要改善女性在政治领域的生活。而对更负责任的发展速度（女性的时间）——以使变革暴力不伤害知识——的要求，常常被不耐烦地当作文化保守主义而予以抛弃。

[152] 阿希斯·南迪，《殉葬：一个关于女性、暴力和保护的19世纪故事》（Ashis Nandy，"Sati：A Nineteenth Century Tale of Women，Violence and Protest"，Rammohun Roy and the Process of Modernization in India，ed.V.C.Joshi，Delhi：Vikas Publishing House，1975，p.68）。

[153] 《资本论》3：958——959。

[154] 斯皮瓦克，《流散》，第248页。

[155] 在《系词的增补：语言学之前的哲学》（"The Supplement of Copula：Philosophy Before Linguistics"，Margins，pp.175——205）一文中，德里达认为，每一个系动词都是一种增补。在他自己的著作中，通过研究伦理，他重新开启了系词问

题（见附录）。这一句话中的系词也许意味着，男性和女性之间的关系在理性化之前一直是父权的。这一点与意识觉醒或古典马克思主义都差别不大。这些建议都呼唤《福柯和纳吉布拉》一文中暗示的“哀悼工作”。

[156] 我使用的“嫉妒”一词，是梅兰妮·克莱因在《嫉妒和感恩》（“Envy and Gratitude，” in Envy and Gratitude and Other Works，New York：Free Press，1975，pp.176——235）里所说的意思。

[157] 克莱因，《孩童良知的早期发展》（“The Early Development of Conscience in the Child”，in Love，Guilt and Reparation and Other Works，1921——1945，p.257）。

[158] 正是本着这种精神，阿西亚·杰巴尔寻求阿拉伯学者的帮助，让她能够富于想象地阅读某些阿拉伯编年史，以写出《远离圣地麦地那》（Far from Medina，tr.Dorothy Blair，London：Quartet，1994）一书。范彼德在《殉葬和梵语：从东方主义走向印度教》（Peter van de Veer，“Sati and Sanskrit：The Move from Orientalism to Hinduism”，in Mieke Bal and Inge E.Boer，eds.，The Point of Theory：Practices of Cultural Analysis，New York：Continuum，1994，pp.251——259）一书中表示的认可，让我大受鼓舞。

[159] 因为我并非专家，以下说明大大依赖于迦奈的《〈摩奴法典〉史》（Pandurang Vaman Kane，History of the Dharmasastra，Poona：Bhandarkar Oriental Institute，1963）（后文标注为“HD”，随文标注卷册、部分及页码）。

[160] 达古尔，《印度自杀史：导论》（Upendra Thakur，The History of Suicide in India：An Introduction，Delhi：Munshi Ram Manohar Lal，1963，p.9）列出了非常有用的梵文中关于圣地的第一手材料。这本费心写就的佳作，泄露了殖民地主体精神分裂的所有征兆，比如资产阶级民族主义、父权制的共产主义以及“被启蒙的合理性”。

[161] 阿希斯·南迪，《殉葬：一个关于女性、暴力和保护的19世纪故事》。

[162] 原文为“jauhar”，指贵族拉其普特人的战争寡妇或将要成为战争寡妇的女性的集体自杀行为。而拉其普特人是印度北方一部分专操军职的人，自称古印度武士种姓刹帝利。——译注

[163] 利奥塔尔，《差异：辩论的措词》（Jean-Francois Lyotard，The Differend：Phrases in Dispute，tr.Georges Van Den Abbeele，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1988，p.xi）。

[164] 利奥塔尔，《差异：辩论的措词》，第13页。

[165] HD，II.2，p.633。有看法认为，这一“明文规定的处罚”被社会实践严重僭

越。请注意在此书1938年版后面的段落中，在像“勇气”和“个性力量”这样的措词中运作着的，是印度基督教教徒关于女性自由意志的假设。这一段落未经审视的前提也许是，将寡妇——妾彻底变成一个客体/对象，就是对女性放弃勇气（保持勇气这种权利是主体地位的能指）的惩罚：“然而一些寡妇没有勇气去经受火焰的考验；她们的心灵和性格也没有足够力量去实践指示她们去做的苦行［brahmacarya］。悲哀的是，她们最终沦为小妾或被监禁的妻子［avaruddha stri］”。爱尔提卡，《女性在印度文明中的地位：从前历史时期到当今》（A.S.Altekar，The Position of Women in Hindu Civilization：From Prehistoric Times to the Present Day，Delhi：Motilal Banarsidass，1938，p.156）。

[166] 阿南达·库马拉斯瓦米，锡兰学者，艺术史家，策展人。——译注

[167] Dineshchandra Sen，Brhat-Banga（Calcutta：Univ.of Calcutta Press，1935），vol.2：913——914。

[168] 在《死亡的赠礼》中，德里达论述了亚伯拉罕的献祭在今天如何被判定为罪行（第 85——86页）。

[169] 汤普森，《殉夫自焚》，第132页。

[170] 在此，有关婆罗门对殉葬的争论，见马尼，《19世纪早期孟加拉关于殉葬的官方话语生产》，第71页f。

[171] 梵行期，印度教生命周期之一，一般指禁欲以获得内心感悟。——译注

[172] 分别为梵行期、家居期、林居期和弃世期。——译注

[173] 在此，我们说的是婆罗门教的规定规范，而不是“事情本来所是”。见罗伯特·林格特，《印度古典法》（Robert Lingat，The Classical Law of India，tr.J.D.M.Derrett，Berkeley：University of California Press，1973，p.46）。

[174] 古代印度寡妇再婚的残存可能性，以及1856年寡妇再婚的合法制度，都是男人之间的交易。寡妇再婚绝对是个例外，也许是因为它没有触及主体构成的计划。在所有寡妇再婚的“传说”中，是父亲和丈夫的改革勇气和无私精神得到了赞赏。就如高善必会提醒我们的，我们这里考虑的只是种姓制度下的印度教印度。

[175] 我那一代中产阶级的孟加拉孩童，通过泰戈尔的《卡希尼国王》（Abanindranath Tagore，Raj-Kahini，Calcutta：Signet，1968）接受了这种教导。这是对詹姆斯·托德（1782——1835）著名的《拉贾斯坦邦编年史及其古代风俗》（James Tod，Annals and Antiquities of Rajasthan，London：Oxford Univ.Press，1920）一书的想象性重写。

[176] 马修（编），《天下一家》。

[177] 阿帕拉尔卡（Aparārka），印度哲人耶若婆佉（Yajnavalkya）的著作的最早注释者。——译注

[178] 莫尼尔——威廉斯爵士，《梵英词典》（Sanskrit-English Dictionary，Oxford：Clarendon，1989，p.552）。历史学家常常不耐烦现代主义者似乎试图将“女性主义”判断引入古代父权制。当然，真正的问题是，为什么父权统治结构应该不加质疑地被记录下来。只有当学科之外的人质疑由霸权传统保存下来的“客观性”标准时，历史上对争取社会公平的集体行为的认可，才能被阐明。指出以下这点并非不合适：像词典这样如此“客观”的工具，也可能会运用充满深刻性别偏见的阐释性表述：“为已故丈夫立嗣！”

[179] 破釜逻辑，弗洛伊德在《梦的解析》里提出的理论。甲将水壶借给乙用。乙还壶的时候，甲发现原本完好的水壶破了个洞。乙先说壶没破，又说壶本来就有个洞，最后说他根本就没借过水壶。这些狡辩理由只要有一条被认为是真，他就脱罪了。——译注

[180] 德塞，《穆拉：印度法原理》（Sunderlal T.Desai，Mulla：Principles of Hindu Law，Bombay：N.M.Tripathi，1982，p.184）。

[181] 我感谢三一学院的艾利森·芬利教授，与我探讨这一段落。芬利教授是研究《梨俱吠陀》的专家。我赶紧添上一句，她将发现我的读解是不太可靠的文学批评，就像古代历史学家会认为它是“现代的”一样。

[182] 马丁·海德格尔，《形而上学导论》（Martin Heidegger，An Introduction to Metaphysics，tr.Ralph Manheim，New York：Doubleday Anchor，1961，p.58）。

[183] 汤普森，《殉夫自焚》，第37，15页。有关专有名词作为“标志”的地位，见德里达，《我的机遇：与一些伊壁鸠鲁分子约会》（“My Chances/Mes Chances：A Rendezvous with some Epicurean Stereophonies”，in Joseph H.Smith and William Kerrigan，eds.，Taking Chances：Derrida，Psychoanalysis，and Literature，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1984，pp.1——32）。

[184] 汤普森，《殉夫自焚》，第137页。

[185] 福柯，《性史》1：4。

[186] 在此，欧洲语境有些不同。就如德里达在《死亡的赠礼》里专门讨论克尔凯郭尔时所论述的，在一神论传统中，献祭的一刻——亚伯拉罕准备好了杀子献祭——将爱转化为恨，并置换了伦理。德里达曾问将女性引入这一叙事意味着什么，而约翰·卡普托（美国维拉诺瓦大学天主教哲学家和阐释学专家。——译注）则试图通过用历史上男性对女性的想象所提供的不同声音来说话，从而给出一个仁慈的美国女性主义回答；他甚至想承认“亚伯拉罕之妻撒拉之名……就是暴力之名。为了保护她儿子以撒

的遗产，她让亚伯拉罕打发夏甲——亚伯拉罕的妾和撒拉的埃及奴隶，以及亚伯拉罕和夏甲的私生子以实玛利，远赴沙漠，抛弃他们。以实玛利的后裔，即'以实玛利人'，成为流浪的游牧部落"［约翰·卡普托，《违背伦理：论义务的诗学论文集，以解构为永远参照》（John Caputo，Against Ethics：Contributions to a Poetics of Obligation With Constant Reference to Deconstruction，Bloomington：Indiana Univ.Press，1993，pp.145——146）］。但是，如果限于时间，我们所记的只有弗洛伊德所谓的直觉，那么母亲的牺牲让我们想起的，也许就不仅是《圣经》中的人，也是前一神教及类一神教世界［弗洛伊德，《摩西和一神教》（"Moses and Monotheism"，SE 22：83）］。"在一个没有他者，没有法的世界里"（卡普托，《违背伦理》，第141页），不只有亚伯拉罕可以被想象——卡普托就想象他是"沉默的约翰娜"（克尔凯郭尔笔下的温柔女性）。在小说《宠儿》中，托尼·莫里森向我们描绘了母亲的牺牲，将要获得自由的女奴塞丝（她既不是非洲人也不是美国人），历史性地身处那一没有法的世界。历史要求在那不可能的通道上的母亲做出牺牲，而且，并不让母亲住手放弃。契约的圆章印——塞丝无名母亲胸口上的烙印——并不保证延续性。历史性没有被变成系谱。奴隶制度的母系传承，在地铁路上断裂。塞丝并不理解她母亲的语言。在从泛神论到去霸权的基督教的剧烈转变的点上，是母亲的牺牲。它标志出对理性讽喻手法的倔强拒绝。只有在这流血牺牲之后，第一个非洲裔美国人才诞生了。她名叫丹佛，取自帮助塞丝生产的白人女性的名字。美国公民社会（当然，以及美国文化——莫里森的下一本书就是《爵士乐》）使这一转折点归顺了。而《宠儿》仍然是一个不要流传下去的故事，宠爱的魂灵被埋葬。不顾拉美印第安人（这一命名中体现了多种错误的历史）面对西班牙征服者时声称保守秘密的传统主题，我仍然在某种程度上被多丽丝·萨默说服，她认为莫里森和门楚作品中都有秘密主题［多丽丝·萨默，《没有秘密》（Doris Sommers，"No Secrets"，in Georg M.Gugelberger，ed.，The Real Thing：Testimonial Discourse and Latin America，Durham：Duke Univ.Press，1996，pp.130——157）］。

[187] 这个词也被用来称呼出身良好的女性（"夫人"），这一事实使事情更为复杂。

[188] 应该记住，这一说明无法穷尽她在万神殿里的多种化身。

[189] 我在《动人的黛维》（"Moving Devi"）一文里，进一步分析了大城市多元文化主义，以深入探讨这个问题。这篇文章是为1999年3月在史密森尼博物馆的萨克勒画廊举办的展览而写的。

[190] 反对将怀旧情绪作为反霸权意识形态生产的基础这一立场，并不认为这反过来就是可行的。例如，在当代政治经济的复杂性中，如果主张，眼下印度人工人阶级焚烧新娘——她们没带来足够嫁妆——随后又将谋杀掩盖为自杀，这种罪行是对殉葬自杀传统的利用或滥用，这种说法就相当可疑。我们最多能说，这是指号过程链上的一次置换，将女性主体置换为能指，它可以带我们回到我们在解构的叙事。显然，我们必须用各种方法阻止焚烧新娘的罪行。但是，如果这一任务由不加审视的怀旧情绪

或其反面情感完成，它就会有力支持在女性主体的位置上，替换上作为能指的种族/民族或单纯的生殖主义。

[191] 梅多沃伊等（编），《属民能投票吗？》（Leerom Medovoi et al.，“Can the Subaltern Vote?” Socialist Review 20.3，July——Sept.1990：133——149）；以及布西亚，《被禁声的希克拉库斯：论非洲殖民话语和失声的女性》（Abena Busia，“Silencing Sycorax：On African Colonial Discourse and the Unvoiced Female”，Cultural Critique 14，Winter 1989——1990：81——104）。

[192] 布西亚，《被禁声的希克拉库斯》，第102页。

[193] 列宁，《帝国主义是资本主义的最高阶段》（V.I.Lenin，Imperialism：The Highest Stage of Capitalism：A Popular Outline，London：Pluto Press，1996，pp.15，17）。

第四章 文 化

在前三章中，我们讨论了事情过去所是。现在，让我们探讨当下的历史，它是一直在延异的事件：其编码是“我们的文化”。让我们通过分析20世纪80年代詹明信论述后现代的富有争议的文本，来进入这一探讨。[1]

80年代，哈贝马斯　进行了一系列情绪高昂的访谈，其结果就是产生了合并后结构主义与后现代主义的趋势。他声称，后结构主义者可被视为“年轻保守派”，他们在现代主义态度基础上……证明了一种不相调和的反现代主义是合理的。[2]随后，哈贝马斯与利奥塔尔之间展开的争论，虽然并不直接切题，但的确有助于那一合并轻松进行。[3]因此，我们就在此看到一个将文化历史主叙事编造为文化阐释的例子。最近二十年里，这一叙事化被用来消除这一领域实践者心中的不安，虽然这种不安情有可原，也富有成效。很显然，权威的、延续的文化史叙事的制造者，无法接受这样的假设：后结构主义与后现代主义的合并，也许是对一种文化史叙事进行元批评的附带结果，这种批评将文化史定义为文化生产，而不是对这样一种历史的中立说明。换言之，为什么非得在结构上——既然不能同意共谋论，那就不能挑剔知识分子利益团体——压制在后结构思维中批判现代化的潜能呢？在批评领域，通过将后结构主义放置在本世纪初的先锋运动逻辑中，我们得以应对这样一种问题的纯粹可能性。[4]

对美国文学学术研究的一般语境来说，詹明信的《后现代主义，或晚期资本主义的文化逻辑》一文，也许是合并后现代主义与后结构主义的最精彩例子。我在本章与大家一起探讨他文章中的矛盾。

第一个矛盾：想抹去主体位置的愿望。当我们谈论“我们的世界”时，我们的日常生活暗指了这一主体位置。要读懂詹明信的文章，读者必须去填补这个主体位置，它至少指国家、制度、英雄仪式、对研究对象的建构：一位有很高激进声誉的著名美国人文学科教授评论后现代文化主流：新“游牧民”之一。当我们诉诸经验时，尤其

要记得这一点，即便它削弱了我们判断的普遍性。现在让我们来看以下这句话："至少可以从经验层面上说，我们的日常生活、我们的精神体验、我们的文化语言，与盛期现代主义之前的时期不同，如今是由空间而非时间范畴所支配。"[5]

事实上，"文化主流"理论最要小心的是主体位置的特定性，因为它被困在双重束缚中：对文化主流的权力分析，注定会让对新兴异质的压制清晰可见：而除非非常小心，这种分析本身可能通过不让新兴异质拥有文化描述习语的地位，从而参与那一压制。詹明信想要控制异质的欲望，反映了这一双重束缚：

> 我根本不觉得如今所有的文化生产都是"后现代的"，这里的"后现代"指我将赋予这个词的宽泛意义。后现代是力场，其中，不同文化动力——雷蒙·威廉斯所谓的文化生产的"残余"及"新兴"形式（这些用词非常有用）——必须开辟自己的道路。如果我们不能得出一种文化主流的一般意义，我们就会重新回到这样一种观点：把当代史看做纯粹的异质、随机的差异、许多不同且效用无法确定的力量的共存。（PM 6）

无法立即看清楚，为什么文化批评只有这些出路，尽管我非常同意，新兴或残余的文化形式必须在主流领域开辟自己的道路。但是，如果我们只关注主流领域，就会忘了，各种新兴文化形式和残余文化形式之间的差异，也许就是对主流领域的激进抵抗和保守抵抗之间的差异，尽管这绝非定论。在"新兴"形式中，威廉斯又谨慎而坚决地区分了"替代"和"对立"形式。[6]而且，为了衡量风险的确定性，我们必须关注异质的痕迹。就如威廉斯所说："我们不得不一再观察的，实际上是新兴形式出现之前的阶段，它很活跃，也很紧迫，但尚未被完全表达出来，不像那些明显的新兴形式，可以被更确切地命名。"

对詹明信来说，这一附带条件也许并不相干。在以上所引他的段落的最后一句话中，代名词明确表明，在这一领域内重新开始的，是马克思主义与解构之间的斗争。因为这一冲突与作为对一种文化主流的描述的"后现代主义"生产相关，我应该指出它造成的一些后果。[7]

詹明信将后现代主义形容为一个力场，因此他被迫将马克思主义

中立化为一种权力分析。马克思主义实践与权力有关，必须冒价值目的论（有目的考虑的价值体系）之险。这就是詹明信以“道德主义”这一该死的词而摈弃的：“对后现代主义得到的一些正面道德评价，无甚可多说……但是，在那一情况下，当后现代主义及其本质的浅薄与伟大现代主义那乌托邦式的“庄严”这二者并置时，拒绝将对前者的谴责道德化就十分自然合理了：这是左翼和激进右翼两方都有的看法。”（PM 46）

我们当然赞同这一段落里体现出来的良好判断力。但是，由于詹明信勾勒出一种“全新”的思想倾向，即“一项真正辩证的努力，要在历史中思考我们的现时”，于是这一段导向了第二对矛盾。[8]

跨国读写能力让抽象本身，即经济，在被抹除时保持可见。但是，它无法仅仅因为它是主流的，就以“文化主流”的名义，忽略文化那不可化约的异质性。詹明信想象，文化的半自治（赫伯特·马尔库塞），因而也必然是相对自治（路易·阿尔都塞），已经“被晚期资本主义的逻辑所破坏”，他接着说，“可以说，我们社会生活中的一切，在某种原初的，因而尚未被理论化的意义上，……都已成为了‘文化的’”（PM 48）。

不如让我们这样说。也许是因为文化阐释话语有着半自治或相对自治性，因此它可以重新编码一般抽象；而跨国主导就可以将“我们社会生活中的一切”以及他们社会生活中的一切，书写为“文化的”。对我们来说，是主流文化；对他们来说，是异质性和文化相对主义。我下面会指出，在“文化”一词使用中的唯名论理论实践，要从城市公民社会的下层阶级多元文化主义来了解。“辩证”也许是一个哲学主导项，它剥夺那些不适合它的东西的资格，将它们作为他者排除在外，反之亦然。我们因此想起海因兹和赫斯特的精到评论：“概念以有序顺序被运用，以产生［分析和解答的］结果。这一顺序由理论工作本身的实践产生：确保这个顺序的，不是必然‘逻辑’或‘辩证’，也不是任何与真实本身相应的必要机制。”（见本书第94页）

因此，尽管詹明信似乎反对对历史进行纯粹的分期，但是，仍然

有例子表明，他用一种顽固的同构理论，论述生产方式、风格及伴随它们的文化阐释之间的关系，詹明信承认，这一理论对他的论证来说非常关键："我从文化上划分了现实主义、现代主义和后现代主义三个阶段，我的这一认识，受到［欧内斯特·］曼德尔[9]的三阶段理论的启发，也得到了这一理论的确认。"（PM 36）

我们是否应该认为，尽管后现代主义与"跨国资本"相连的方式，与早先的风格（或文化主流？）跟早先的价值生产方式相连的方式同构，但"我们的"跨国资本世界仍然拥有一种本质，使得后现代主义完全是个新生事物？如果是这样，那么梵高的画作《农夫的鞋》和安迪·沃霍尔的海报《钻石粉鞋》之间的对比，并没有具有说服力地将这一差异理论化。

梵高那幅画作的"内容，那些最初的原始材料"——它们是相同的吗？——"不过被理解为农业困苦的整个客观世界"（PM 7）。这里再次运用了相当实际的艺术与社会关系的理论。下一步就是将"油画中纯色的绚丽呈现"，理解为"一种补偿行为……它制造了一个全新的乌托邦领域……这一领域如今［将视觉］重构为……资本主体的新劳动分工，新兴感官的新分裂，这感官复制了资本主义生活中的专门化与分工，同时也恰在这一分裂中寻找对专门化与分工的绝望的、乌托邦式的补偿"（PM 7）。

资本主义的这种"来自现实化的乌托邦精神"，从词法上（理论上），与"丧失现实感的异常幸福"（它当然是"跨国资本"精神的悖论性现实化）并无不同，在詹明信文章后半部分，"丧失现实感的异常幸福"是关于后现代主义的尚未被理论化的全新事物（见PM注释33）。而且，如果我们关注沃霍尔的"鞋子"这个例子——詹明信紧接着就提出这幅作品，作为现代主义与后现代主义对比的代表——我们会发现，就如梵高的"鞋子"是困苦农民的客观世界一样，沃霍尔的鞋子就是商品拜物教，是"放在一起的死物"（PM 8）。而且，我们也许可以认为，沃霍尔作品中的"补偿性的、装饰性的愉快"（PM 10），与梵高作品中的乌托邦因素，在词法上也并无不同。这并不是一个理论上的差异，而是实质区别。事实上，詹明信也认识到了这一点，他

称沃霍尔对“照相底片”的运用，是“对梵高乌托邦姿态的倒置”（PM 9）。一种倒置（像一个颠倒）属于同一理论空间；它并不是尚未理论化的东西。尽管有种欲望要称“后现代主义”为一种断裂，但它也是一种重复。这是这一术语的生产机制的一部分，也是我调查对象的一部分，而我将从中得出政治教训。

比如，为什么照相底片被认为是“［正在成为］一套文本或拟象……的客观世界”（PM 9）？文本与拟象是等同的吗？没关系。如果艺术家沃霍尔在用这一特别含义填充这一能指（照相底片），那么，他也和批评家詹明信一样，想要声称彻底的不连续或断裂。因为，照——相——对太阳的书写——也是对客观世界之存在的保证。事实上，如果有人想要延伸这一概念——暗喻，他可以在胶片（照相底片）和录像（电子虚拟空间）之间放置一个断裂，并且扩展詹明信的同构实践，说后现代主义（以及作为后福特主义的后现代化）与微电子跨国资本主义相关，而不是与多国晚期资本主义相关。于是，国际女装工人工会（International Ladies Garment Workers' Union）就可以向我们揭示，高科技后福特主义其实在低端是由劳动实践所支持，这劳动实践完全适合传统工业资本主义。[10]

詹明信对洛杉矶鸿运大饭店的精彩分析，说明了（想要断裂的）欲望和（重复）行为之间的矛盾很有成效。詹明信关于这一饭店的论题是，它是“对所有现代文化的自我指涉性的辩证强调”（PM 42）。然而，他将大饭店阐释为“对［一个］过去散步的……寓言性能指”（PM 42），当然也是一个“缩微城市”（PM 38），因为这文本是要将一缺席的话语缩微化。我们欣赏詹明信文章极具情绪张力的说服力，对他的政治立场也有合理的信心，这使得我们没有注意这一矛盾自身已沦为荒诞：“在此，叙事性的闲逛，已经被运输机器所加强、物化和替代，这机器成为对于我们再也无法进行的过去散步的寓言性能指：这就是对所有现代文化的自我指涉性的辩证强调，而现代文化倾向于依赖自身、指定自己的文化生产为其内容”（PM 42；楷体为笔者所标）。但是，没有什么自我指涉之物，可以理所当然成为以往之物的寓言性能指。

事实上，根据詹明信所提供的分析成分，我们完全可以（不管对错）做出相反阐释：这饭店作为店外城市的缩影，不断指向城市，以便让分析者和参与者能够获得城市的动向。大部分乌托邦忘了乌托邦乃乌有之乡，反而去进行经验上的再现（这种姿态并不局限于后现代性甚至现代性）。在某些情势下，这些乌托邦可以有成效。但这一去乌托邦成了令人讨厌之物，它指向危机但没有解决危机（没有话语生产的转变），而当地商人再也不能满意地或有效地从事他们的贸易，这一切也许应该与自我表现的各种文化政治相关。[11]

我如此耐心介绍詹明信对后现代的理论论述（它表面是断裂，但实际是重复），是因为我认为，他文章的说服力在别处。事实上，面对梵高、沃霍尔和蒙奇（比如，对蒙奇画作的大胆分析就充满了关于表达和象征的哲学困惑，但这又有什么好担心的呢？）的作品、身处鸿运大饭店，詹明信将他的论述建立在一般美国意识形态主体的推导出来的经验之上。詹明信的整个分析没有证明主体已消失在后现代性中，而是紧紧围绕主体在后现代混杂空间内的在场，是在那里，它感觉到那一过时的事情：认同的丧失。后现代作为现代的倒转，重复了现代的话语。

詹明信用来确保后现代主义是种断裂的最有趣的策略之一，是他对解构的挪用。对詹明信来说，德里达（书写，文本性，去中心的主体）才是后现代理论家的典范。我之前早已指出那一段话中，其中詹明信将左翼的反后现代主义姿态去道德化，以便把也许可以被大致形容为解构的东西（异质性、不确定性）排除在外。[12]但是，在文章其余部分，他却向我们展示，解构词汇如果被用来描绘后现代现象，将如何发挥政治作用。要做到这一点，他必须将哲学语素转为叙事语素，将逻辑转为时间编年。[13]詹明信行文风格极度华丽，他即兴用插入语来做到这点：

> （在这一概念，即主体的“死亡”或去中心的两种可能表述中——历史学家认为古典资本主义和核心家庭时期曾经存在的、处于中心的主体，在如今机构官僚的世界中消解了；而更为激进的后结构主义立场认为，主体原本就从未存在过，只是构成了某种类似意识形态的幻象——我显然倾向于前者；因为后者无论如何都必须重视“表象的现实”）（PM

15）。

这就已不只是诸多选择或声明中的一个偶然了。我在别处讨论了黑格尔和马克思著作中哲学语素与叙事语素之间关系的意义。[14]在此，我应该论述一下对德里达进行这种分析的内涵，因为他是最为详细地说明了“表象的现实”的“激进后结构主义者”。对理解马克思关于实践的理论来说，这些内涵并非毫无意义。

德里达早年花了大量时间来确定书写结构（graphematic structure）。他用这个词，是因为书写在历史上被确定为一种结构，它在其源头，即发送者缺席的情况下运作。德里达指出，若没有这一结构上的必要因素，没有一个编码可以运作。因此，以主体的自我在场为基础赋予言辞以特权，在理论上是不可行的。任何建立在此种理论基础上的做法，都将授予主体理论，霸权，可以自我声称它拥有主体本身的价值。[15]

在一个相关但不相同的举动中，德里达指出，在任何论证的开始，都必须假定它的基本术语起源相同，这样才能开始论述。然而，如果审视这一假设的机制，就会发现，一个重复的结构——无法假定它源自某些作为先在存在的东西——在那一过程中被压抑或巧妙处理了。这点很复杂，而德里达的几乎所有写作，都是在讨论在不同文本中使用不同方式进行的这种压抑或处理（有时被定义为纯粹反例或难题）。概括来说，让我们称这种压抑是对书写结构的压抑，它是某种不可还原地非自我呈现之物的痕迹，与在源头已经开始之物不同。然而，决定如此称呼它，是方法论上的必需步骤，无法用解构理论来背书。那似乎栖居于所有思维和行动的创始之中的书写结构，是类似书写那样的结构，却不是通常所认为的书写。尽管我们称它为书写，却不能认为它是一个缺席在场的标记。这是建立了所有解构理论的实践的双重束缚。这双重束缚在本书提出它的策略时，多次出现。“书写”之“书”，就像解构中的所有概念——暗喻一样，是个用词不当，一个（概念上的）错误暗喻，也是/或是一个（暗喻性的）折中概念。

是在这个意义上，个人对“主体”的认识是书写的、用词不当的。因此，人类通过处理关于书写结构的假设，思考他们的自我。在上一

段勾勒的两个步骤之前，没有任何方法可以掌握主体。当然，只用几句话就表述任何复杂的思考，会失之偏颇。然而，如果说我在此的概括，是对著名的、去中心（绝非已死）的主体的说明，也不算太离奇。[16]我怀疑，像詹明信、特里·伊格尔顿和弗兰克·兰特里夏这样的英美批评家，如此特别强调去中心，强调对去中心的叙事，是因为他们仔细读过的第一部也是最后一部德里达著作，只有《结构、符号和游戏》和《论文字学》第一章，其中有些对“我们的时代”，尤指一个认为语言具有特权并用结构思考的“时代”的召唤。“我们只能通过对一个在起源处的书写结构的处理，才能思考主体”，事实上，认为这个观点是种不断的替代，替代了主体正因跨国资本主义而去中心，或前苏格拉底哲学正在消逝这些看法，就是对这个观点做出一个“出于特定利益”的误读。[17]

以此方式解读，解构关于主体的论证，可以如下所述：主体总是被处于中心。解构坚持注意到——为了去注意，它不得不让自己处于中心——这一处于中心是一种“效果结构”，它产生了模糊的分界，而这分界只能被解读为决定性的。没有一种政治能只专注于这一点。但是，当一种政治分析或政治计划忘了这一点时，它就会冒将后现代宣称为断裂而不是重复的危险——这一冒险会凝结为各种极权，且常常与表面政治立场无关。想象决定是由自我在场的主体做出的，这种想象既危险又愚蠢：“‘crisis’（危机）一词源自希腊文‘Kríno’、‘Krísis’（去决定），指决定性介入的一刻、转变的一刻、断裂的一刻。就如历史学家科泽勒克指出的，危机是客观上矛盾，然而主观上干预的一刻。”[18]在解构语言中，无限自我批判的授权时刻出现了：“即便我们假设，我们拥有无限的时间和谨慎，拥有对知识的无限耐心和对条件的无限掌控，决定不管来得有多晚，仍然在结构上是有限的，是紧急或仓促的决定，在没有知识和没有规则的夜晚进行。”[19]解构不会承认，“曾经”有一个居于中心的主体，它也不会承认，应该有一个“解构”的政治，其主体应该去中心。只有某种特定的“旨趣”才可以声称，对主体的解构论证是后现代主义，它表明，“盛期现代主义的概念……与以往关于所谓居于中心的主体的概念（或经验）一直共命运、共浮沉”（PM 15）。而批评旨趣再次被以括号标示

出来。

[在德里达的晚期著作中，“不可能的经验”开始扮演重要角色（见附录）。而去中心的能动力的不可能性，开始进入由可以说明的理由，而得到的观点。在我们继续这一批判之前，不妨先引用德里达本人在哥伦比亚大学所做的演讲中一段关于“不可能的经验”的话，其中他提到，现代大学里学院派人士的责任，必然与后工业管理社会的结构层层重叠：“说起来很简单，我们可以毫无疑问地将主体去中心，而不用重新检测以下两方面之间的联系：一边是责任，另一边是主体意识的自由或意图的纯粹。”[20]海德格尔通过使用“Destruktion”（破坏结构）一词（好像他能控制它一般），绕过了这一后果极其危险的挑战。脱离实际的解构者，任意将他/她的主体去中心，“否认（先在的）总体公理体系，而通过做出一些‘合乎礼数’的小小调整和并不严格的日常妥协，让它像一个幸存者一样继续存留。在如此竭尽全力的处理、操作下，一个人什么也解释不了，也对什么都不承担责任：既不为所发生之事，也不为那些理由，就是继续承担没有概念的责任的理由。”]

詹明信希望声称后现代有一个全新的“经验”，并希望忘记马克思主义的道德论：变得不用对任何东西负责。我认为，一个理论提出艺术家正在赞颂丧失现实感的体验，这种体验在后现代社会中产生了去中心的主体，这理论即便是正确的，也是在说个体如何被遗弃在高科技社会里、失去控制感。正因为如此，詹明信自然就可以声称，如果教会个人主体如何阅读艺术和建筑中的后现代寓言，他（或她？）也许会知道自己在世界体系内的位置。

我对这一点并不完全确定，文章结尾我会再来探讨这样的不确定感。现在，我要说，詹明信的这一主体与康德、黑格尔、海德格尔或德里达所谓的主体不同，这主体不是一个“它”（德里达曾经不断批评这一主体暗含的性别区分，但这不是这里要讨论的），她/他是一个“他或她”。只要詹明信真的是在探讨早已个人化的主体，那他的认识就非常令人受启发，在此他对“后现代崇高”的说明也是恰当的。而且在此，他的看法也与威廉斯的呼应，后者认为“意图概念”是主流问

题中的“关键重点”。[21]

根据这一说明，技术似乎极其难以表达，就如对康德来说，崇高无法表达一样。要应付这一点，“普通人”（个人主体？我们永远无法确定，因为当詹明信在第76页引用博物馆例子时，从未提出“谁去博物馆”这一问题）尝试将自身与全球计算机联网连接起来。（自那以后，因特网“驯服”了崇高，有些像两个世纪前开垦那些废墟与荒野。）就像白南准[22]的多视频屏幕，或波特曼设计的鸿运大饭店，后现代艺术将科技的难以表达性寓言化了，从而使得个人主体假定可以将它表现出来。而主体需要学会去做的（詹明信的最后一个例子具有正确的教学作用），就是处理那些看上去似乎同样极其难以表达、但却可被绘制的东西：“经济和社会制度的……巨大的、恐怖的他者现实。”（PM 38）

很清楚，到现在为止，我大致同意这一计划。但是，同样清楚的是，詹明信关于“难以表达的科技”的寓言，与康德对崇高的分析并非完全断裂。在该寓言中，“难以表达的科技”引向（通常是不能解决问题的）妄想狂般的社会实践、（如果被正确理解就能解决问题的）精神分裂般的艺术实践，以及认知的（不是“道德的”）政治实践，它就是从心理学角度对后者的挪用，就如席勒早年以政治而非审美的名义挪用康德分析一样。詹明信指出，技术作为他性的现象是康德无法见到的，这当然没错。但是这一点，就如在梵高和沃霍尔的例子中一样，是一个实质性的历史差异。面对后现代技术崇高，詹明信当作正确认知实践而使用的词法，是在个人层面上，对康德所谓的“两个步骤”的某种前批判的置换，两个世纪之前，康德描绘了这“两个步骤”：“我虽无法理解，但我拥有理性的意志。”康德警告我们，伦理主体的这一重新自我确定，不可能是认知上的自我确定，尽管它必须将个别的表达为普遍的。而詹明信站在某种马克思主义（他在抛弃道德论时，也批判了马克思主义的原则）的战线上，必须坚持说理性的就是认知的。因此，以目的论判断的主体的姿态，詹明信必须为几乎自然的世界提出一种历史目的：有一个最终的创造者，它有着历史这一神秘之名，其谓项就是“令人痛苦之事”。[23]一个观点清楚显示了那一立场中（让我们想起康德所谓的“只在实践理性中的”警惕）未受审视

的矛盾，该观点认为下面的立场就是“真正辩证的”历史哲学：

> 马克思有力敦促我们去做那不可能之事，也就是说，去同时正面和负面地思考这一发展；换言之，以一种方式思考，即在单一的思考中能够同时理解资本主义诚然有害的特征，以及它那非凡的、解放的力量，而没有削弱任一判断的领先任何力量。（PM 7）

“在单一思考内同时进行正面和负面思考，而没有削弱任一判断的任何力量”，这更像是一个绝境，而非认知上的地图绘制[24]：但是一个绝境只有作为一个交叉点才能显露自身。而任何被编入这一市民社会的个人，都早已通过了那一交叉点。就如《政治经济学大纲》整个第一部分表明的，辩证动力学并不允许否定工作“在单一思考内”停滞不前。看清以下这点很有趣：在英国新黑格尔主义的影响下，一位根本不是马克思主义者的对抗现代主义的诗人，如何在想要绘制世界地图的欲望中，表达了对这种辩证的驯服。“系统［的］……对经验的风格安排……帮助我在一个思考中同时掌握了现实和正义。”[25]萨特用理论表述了想要自由的强迫冲动，他也许就是这两个立场间的连接，而詹明信的指令或欲望与这两个立场有某种关联。

让我们转到《资本论》第三卷，从差异（德里达）中寻找一个绝境（德·曼）。我这里指的是我过去说过，解构词法快速转变为关于堕落的叙事，这对马克思主义实践理论来说，具有非常重要的意涵。

在这一段落中，马克思的确提到了“资本的一个教化方面”。[26]语言是一种运动：

> 它引向一个阶段，在那一阶段中，社会的一个部分以另一部分为代价，强制和垄断社会发展（具有物质和思想的优势）的情况消失了；而在另一方面，它又为一些结构［Verhältnissen］创造了物质手段、播下了种子，在社会的更高级形式中，那些结构允许将剩余劳动结合起来……（楷体为笔者所标）

在这段话中，马克思指出，不是去同时思考资本主义的好处与坏处，而是必须努力从资本主义之中吸取精华、去除糟粕，紧接着这段话，他有点突然地提出了一个我将根据我在本书第322页上的描绘而

称为“书写单位”的形象：“自由王国”。

根据这段话，“必然王国”包含了“所有可能生产方式下的……社会的所有形式”。“此领域内的自由……总是［在］必然领域［内］。真正的自由王国，以人类力量的发展本身为目的，在它之外开始。”

就如此处阐述的，自由王国是一个脱离了必然王国的终极目的，但如果必然王国可以形成它的基础，情况则不同。此前大约三十年，一个更是起源而非终结的王国，被马克思想象为可疑的自由王国（实际上描绘了后来所谓的必然王国），它在所有计划好的实践上强加了一个限制：“自然是人的无器官身体，这就是说，迄今为止，自然不是人的身体。人远离自然生活。”[27]异化劳动作为抵抗工具这一秘密，在异化劳动通过价值量尺被合理化时，还未被解开。

必然王国或物质生产，被包含在那一可疑的起源和这一平静的终极中。这两个空间包含了命名的可能性，去命名跟争取社会公平的所有努力根本不同的东西。前一段话似乎形容了只是自然的东西（其中，人类几乎是被抹去的因素），而后一段则形容了只是人类的东西（其中，所有对自然的指涉都是挪用）。在《资本论》第三卷的这一段中，这两个外部的内部被形容为“以理性方式掌控了人类对自然的新陈代谢……而不受作为一股盲目力量的自然统治。自然与人性之间的这一更大张力（两端是纯粹自然和纯粹人性，它们是理性计划的界限）将资本本身的叙事包含为它其中的一个因素。尽管马克思写道，在生产相对剩余价值的某一刻，机器开始决定工人的自我表达，但是，在马克思著作中，科技崇高的可怕他性，将仍然被书写在自然和人类的张力内。在此，詹明信应该仍然被迫将马克思“历史化”，其方式跟他将康德历史化完全相同。这无疑就是他会诉诸晚期资本主义的原因。

对我来说，更为有趣的是马克思试图侵入纯粹自然和纯粹人性的那一起源之前和终极之后的纯粹外部的方式。“对……新陈代谢”这一概念将允许侵入前者，而“对”一词，则悄悄将新陈代谢的“主体”位置从“自然”转到了“人”，即便仍将新陈代谢保持在“唯物主义”的框架之

内。[28]

而且，因为通过相同的概念——暗喻，“作为目的本身的人类力量的发展”仍然保留着一种身体（它在恰当的废物处理后建构自身）的味道（人类本身的断语仍然是“唯物主义的”），马克思才可以声称与“存在于它之外”、“在它之外开始”的东西的关系：“只有当必然王国是其基础时，自由的纯粹王国……才可以繁荣发展。”（众所周知，“新陈代谢”这一概念——暗喻是马克思文本及论证中的一个重要概念——暗喻。《资本论》第一卷导言中讨论细胞的著名段落也依据这一话语逻辑。）[29]这样一种增补的关系打破了计划好的（《资本论》第三卷）或革命性的（《经济学哲学手稿》）行动的界限，这关系之所以可能，只是因为有某种东西早已区分了在起源和终极之处的显然纯粹的表述，区分了人类在自然中的痕迹以及自然在人类中的痕迹，当然也区分了作为概念——暗喻的“新陈代谢”的原先意义[30]。起源之前与终极之后被他者的痕迹所铭写，因此，作为纯粹的“之前”或“之后”，它们在它们的表达中被抹去。

这似乎不过是一个政治文本故作深奥。让我这么说吧：因为（或尽管）这一书写单位在理论实践（计划经济或革命）的两端穿梭，所以可以证明，在马克思思想中，实践地点仍然无法全面概括。因为，尽管有许多（也许未被承认的，或是秘密的）努力想要侵占它的边界，但实践的舞台（等同于必然的舞台）依然受制于“自由”的这两个王国，所以，对所有人类/自然现实来说，它永远也不够充分，永远也无法被绝对正当化。当詹明信将整段话理解为“将自由王国从必然王国中挣脱出来”，事实上他的所作所为正是这段话所不允许的，这是将永远在自我分差、自我延宕的理论实践舞台，一个关于“在这个［必然］领域内的自由”的故事，扩展为整个故事。就如马克思段落里所展现的，实践舞台将相反地暗示，这一实践的主体——它属于生产方式的限定叙事——必须被放置在理性管理的中心；不管怎样，它总是受限于可能不确定的分界，虽然马克思必然将不确定界限解释为决定性的（见本书第323页）。一种没有被立刻重新写进生产方式叙事的解构方法，可以在马克思的这些书写元素上做工，并将这些元素发展为理论和实践之间的持续不对称，而不用将辩证转化为一种无解

的思想矛盾，或将马克思思想中无法简化的伦理——政治元素，当作道德论而予以抛弃。[31]在被认为不过是必然王国，并且不可简化地取决于环境的舞台上，这样一种方法可能可以领会马克思那段论述里的最后一句话“工作日的减少是基本前提”，而不是在策略上将之排除在外，在那段话中，马克思勾勒了一个恰当、务实的计划。

詹明信在马克思文本中，为马克思的“资本主义同时具有积极和消极作用”一语寻找辩词，这一解读层面并不符合詹明信通常的老到。它凸显出对矛盾的处理，对排除在外的掩盖。还原到它最普通的形式，对马克思的这种读解，就是对国家资本主义绝对合理的证明与对发展绝对合理的证明开始相混之处，而且，在一种奇怪的同构中，一个理解后现代主义的诉求，开始运用帝国主义公理来操纵一个论证中的危机，因而应付这个论证：文化的残余形式和新兴形式必须在主流领域开辟它们的道路。在詹明信的论述中，有一种魔咒，呼唤着跨国资本主义，却没有注意到它的跨国后果；也有对诗歌的讨论，这种讨论“似乎将精神分裂的碎片化作为其基本审美”，而其具有预示性的第一行恰好是“中国”。

派里曼[32]的诗……结果与所谓中国那一指涉没什么关系。事实上，作者叙述了他在唐人街漫步时，如何偶然看到一本摄影集，它那独特语法的标题，对他来说就是空文（或许应该说，是物质的能指）。被讨论的诗行，实际上就是派里曼自己对那些图片所加的标题，它们指向另一形象、另一缺席文本；而且，诗歌整体不再在它的语言中，而是在它本身之外，在另一个缺席文本的限定整体内。（PM 30；楷体为笔者所标）

这是一个令人印象深刻的寓言性叙事，寓指后现代主义生产是审美实践的描绘术语。后现代主义生产在此的用法，可以与它在建筑实践语境中的用法相比。

当后现代建筑的“历史主义”从遥远年代借来建筑习语，而不考虑习语的一致性或对恰当语境的再生产时，这一做法就与仿哥特式建筑，或英国的帕拉第奥建筑，或英联邦的乔治王时代风格建筑不同，它可以被认为突出体现了彻底的引用，并突出表明，原创的“氛围”无法在结构上拥有优势。它远不是对过去的“抹去”（PM　18），相反，

它可以被认为是在质疑将历史的连续叙事等同于历史本身这一做法，甚至可能是一种提醒：它告诉公共空间的使用者（他们必然是阶级混杂的），在界限上，历史不是权威力量（或权威阐释）的超验能指，而是一种用词不当、一个没有字面指涉的暗喻。[33]在此，建筑师主体的位置由与历史的主导叙事的距离和差异（而不是抹杀）所决定。

解构实践的一个特别律令是，不要将批判眼光定在二元对立两极的假定同一上，而要定在驱使两者分差的隐藏的伦理——政治计划上。[34]这事实上就是解构实践如何总是留心“历史一刻”的最终发生。[35]这样一种强制命令使得我们注意到，后现代建筑将自己与可识别的历史叙事区分开，派里曼的《中国》那样的诗歌（在詹明信的读解中）将自己与中国区分开，或事实上詹明信自己通过策略性地召唤“跨国资本主义”，而与马克思的道德论区分开，这些行为都不是政治上同等的姿态，因为这些姿态都由相当清楚地分派的主体——位置和客体——位置所建构：建筑师所引用并加以碎片化的叙事是主流的，它们被非常完好地记载下来；詹明信抛在一边的道德论，也是当代政治主流（包括那些以体系方式运作“跨国资本主义”的人）以扣“红色”帽子方式加以政治迫害的对象；唐人街的中文具有丰富的能指，而白人闲逛者对这能指的抹除及挪用，不管就个人而言多么无辜，都并不属于小心记载的主流历史叙事，而这主流叙事是为美国大一学生设立的必修课程的一部分。换言之，“中国”作为指涉，掩盖了唐人街的混杂，这一混杂隐藏在它对文化上无特色的北美白人的厌恶中。

唐人街的一本摄影集，通过对边缘移民的多种多样的立体描绘，指向中国，在那绘制地图中，派里曼有自己的位置。作为一个混种（因为是美国人），他如何迫使中国进入美国习语？他如何用处于诗歌位置上的洞，使得他的文本有所指？[36]这首诗的文化政治，端赖于他在这一地图内往某个方向行进的驱动力，而不是指涉问题。简单来说，就是“现代主义”。每一个公开声称的断裂都是一次未明言的重复。

由此，欧美空间的“外人”与全球的外人或中国的台湾、香港、大陆（它们是同质空间吗？）的白人闲逛者混合在一起，这种混合有着

某种文化政治。清空（或否认）具有能指作用的可能性，以及将自己的说明文字强加在一个地理政治的他者身上，这个他者被看做未被铭写的大地，这些行为自然要仰仗帝国主义公理；但是，我的看法是，在都市中，在边缘性的地图内，情形有所不同；不是说更好或更坏，只是不同，因为唐人街里的华裔毕竟是美国人。阅读詹明信所举的派里曼的姿态，我们发现，不管这姿态在其意象实践中看来有多“后现代”，而且事实上也不管它的个人诗学有多无辜，它都无法与（a）德里达对1968年法国革命的评论简单等同：“那么，我所谓的‘法国’……将是关于‘人’之问题的一个运动、一个结构以及一种表达的非经验场所”；也无法与（b）80年代后现代建筑的“历史主义”等同；或与（c）济慈对希腊瓮上的雕刻指涉的怀恋相反。[37]解读派里曼的这首诗，我们必须记住，表意文字之所以是“物质能指”，要么是因为“规范的”西方主体对“中国”的无知，要么是因为美国的多文化团结无法依赖于民族认同的分享——这里知识与知识的让位之间没有作用，就像波特曼鸿运大饭店里的（无）漫步场所那样。要么，它是与“后现代”主义争论的生产及后现代本身的共谋（不管它有多不知情），就像18世纪晚期开始的关于历史分期的其他西方术语（它们通过掩饰地理政治上的他者而被制造出来）一样。要么，它就像《天鹅》里的波德莱尔漫步时那样，在文化残余及新兴形式在主流中开辟道路的过程中，表明了自己的立场。我们作为读者的任务，就是要在“无知之夜”冒险做出决定，而不是仅仅去学习在同一时间思考正负作用。否则，后现代话语在此的作用就是指出，微电子资本主义的文化（而不仅仅是经济）逻辑是普世的，伦敦、巴黎、利物浦和内华达城的文化逻辑，也是香港、班古拉或贝鲁特的文化逻辑。唉，这一看来是描绘性的姿态其实是行为性的：物是词所造就；文化就是文化阐释，说一切都是文化的就是让一切都只是文化的。激进多元文化主义认为，“文化”是一个特定社会内的一套复杂策略情境的名称——残余作为新兴进入了主流领域。

[实际上，派里曼诗歌中的一些单独诗行，让我想起布莱希特；而另一些又带我这位读者回到70年代伟大的“美国中西部诗歌研讨会”的天真氛围（在那里，在那时，她有幸结识了诗人）。诗歌结尾

相当绝妙但不起眼，两行诗句一起产生意义，以一种假冒的福饼[38]里的字条，吹开了诗的伪装："该醒了。/但最好习惯梦境。"][39]

现在就不难理解，为何在寻找符合后现代情形的多元化"类逻辑政治"时，利奥塔尔会创造"异教徒"，就如派里曼"创造"了"中国"，巴特"创造"了"日本"一样。[40]

我在此书中常常离开已被接受的学术或批判实践。我试图去想象或建构（不）可能的实践，为了学科批评而将经典重新汇聚为难以置信的、不相干的解读，称赞那些无法导向行动模式的姿态，努力从内部与理性原则真正保持距离（而无须走向非理性）：走钝角路线。在此章中，我也试图走另一条道路。在讨论了文学批评后现代之争中一个重要人物后，我将转到下一个空间，其中，后现代一词成了可辨识现象的一个诊断名称。

最初写作此章时，我从以下想法开篇：每一断裂都是重复，所谓后现代主义所产生的认知实践，也完全符合现代。

其间，"后现代"一词就像"属民"一词一样被笼统化了。[41]可靠来源表明，两位著名的生态和女性主义活动家已签订合约，共出一本书来推翻后现代主义，她们所签约的出版社是一家激进的英国出版社，不过以随风倒而臭名昭著；而在任何一家自尊自重的图书馆，都增添了名为"反对后现代主义"的最新搜索条目，收在"实践"这一抽象名称下。要定位近来的这一点点自以为是，我将考察十几年前在城市时髦文化里被定义为不是后现代的事物，并试图表明，就像前帝国主义西方与后帝国主义西方所使用的断代的、文化上的描述或阐释术语一样，"不是后现代的"与"后现代的"，都在地理政治上的他者生产中操纵着这一他者；就像南方的"明星"对北方所做的那样，南方"明星"向选民提供被认可的无知，而选民为了自己，错将口舌之争当作抵抗本身。

切断线头。我现在尝试进入文本/织品——文理（text-ility）的网络，因为它作为正在消失的当下，正被织入社会文本。

建筑和服装都在文化内铭写了自然，它们都是铭写的特权舞台。在建筑领域，后现代话语有着特别的自觉。后现代建筑最初挑战着现代建筑的前提它，可以被定位为许多运动中的一种。[42]但是服装时尚显然转瞬即逝，也很显然与市场流通挂钩（也因此，比如，可以直接利用电子通信系统，进入后福特主义的、信息决定一切的“小即是美”的自由选择），因此长久以来，它的语言也与“审美本身”、“无概念的”超现实结合在一起。这也可以解释鲁道夫·阿克曼论述中未被阐释的寓言——暗指一类词汇，因此产生了预示性的指涉，或者不如说，解释了知识——效果。[43]在此，城市干预主义小报——它有限许诺关注城市福利和种族/性别问题——编织为一个未受质疑的（事实上，如果将之理论化，就是无解的）矛盾空间。假称激进精英并未投入政治实践，这种说法可以装扮得很酷。其中，对诸如“后现代主义”、“极简主义”这样的文化能指的理解，被视为理所当然。这当然是非常“轻率的”文化教育学，这种教育学将这些术语确定为一般精英文化领域内的快速诊断法，不管这精英文化（它也制造了詹明信所谓后现代主流文化中的未被命名的主体）发挥什么样的作用。

以下文字摘自《村声》（1984）里的一篇文章，标题为“像男孩一样”：

设计师是日本的川久保玲[44]……她是一位有着总体审美观和世界观的女性……强硬、独立，拥有设计天分，对市场和商业有着敏锐的感觉，她渴望控制感，独具慧眼地认识到1984年的女性需要什么……据说川久保玲最初创立“Comme des Garçons”品牌，是因为这样她能够完全控制自己的生活，而不用应对任何人。总之，这是个非常女性主义的故事……对她的极简审美来说，没有后现代转向……当纽约后现代的调色板兴盛发展时……日本设计师沉下心来坚持东方高科技……川久保玲是女性主义者吗？很难说。她很少对媒体发言。在照片中，她有一张强悍、帅气、严肃的脸，不需要任何化妆。约翰妮·西弗接受沃森奖学金资助在日本待了两年，研究当代艺术中女性艺术家的兴起，她说，在日本，没有美国女性在70年代经历的那种有组织的女性主义运动……每个为川久保玲工作的人都相信她的观念……一切都是为了最简单、最纯粹的生活……川久保玲似乎抵达了某种［比时尚］更政治的东西：女性主义；自由；革命。[45]

这不是第419页注释里的孟加拉进入跨国化的方式；日本和美国是同辈。但是，“所有主要问题”仍然“归结为最大的法律问题：这是哪个国家的法律？”看起来，在1984年，纽约银行是建筑，而东京富士银行是商品。[46]而我要重复一句，是我这章的最后一个运动，将转向严格意义上的跨国资本；不是这一个。

我曾说过，主流激进分子常常将一个作为地理政治他者的主体位置，赠与新殖民空间的特权居民。（当计划要参加或正在参加国际会议时，最强烈感受到这点。）

川久保玲如此理解流行——她为梅尔塞·坎宁安[47]设计了演出服，并经历了如许多的改头换面，因此对她创业时期的这份说明，看来只能无助地追溯到妇女别致服装时期。但这不是我想说的。

到目前为止，我们可以辨识出那一策略。她多与众不同，她多日本。然而，定义了她和事实上定义了日本的权威文化话语，被放置在欧美文化历史中。而与此形成鲜明对照的是，纽约城最重要的消费指南所报道的她的自我描绘，她说自己正脱离欧美那一历史，这是一个恰当的回答，以我们几乎可以在背景中听到的那个问题为前提，报纸如此谨慎地说：“川久保玲，四十一岁，日本杰出女商人/设计师……1943年出生于东京……长崎原子弹爆炸时三四岁。”报道还说：“‘我总是觉得，’她说，‘不要受传统、习俗或地理的束缚。这一点很重要。’1943年出生的日本人如何接受了这套自由观？下面我们将看到，更早些时候，是通过第二次世界大战后的努力。如今，当然是通过微电子资本主义了。那么欧美时尚倡导者又如何看待这一点？在接下来的几页里，我想要把构成一个答案的一些因素放在一起，并希望用本书剩余部分的论述，让读者感受到正在运作的帝国主义公理。为什么它们在运作着？因为一边是帝国主义和解殖之间的接触渠道，一边是世界资本的大步行进，两者一起建构了今天最全面的叙事危机——制造看上去可靠的故事，使得商业能如常继续。无疑，我们无法用这种方法来了解“文化的真实”。但在我看来，“文化的真实”就是生产文化阐释合法化的争夺战。

《村声》的作者认为，川久保玲认为，通过从她设计的服装里去除阶级标记，她能摆脱传统或所在地点：“（她对移动性的两个指涉让我想到，她的意思是没有任何社会指征）。”当然可以立刻否定这一论述。1986年圣诞促销时，她纽约店里最便宜的T恤要135美元，最便宜的棉布衬衫要195美元。

让我们还是回到一个讨论，这讨论特别关注日本的兴起，在文化认同和文化差异（相同——但——还——不同，不同——但——并不——不同）的文本中——这是对如此特定属于“我们时空”的东西的编织，日本出现了。让我们看一段日本文化史中相当有趣的材料，“竹内好[48]……对……战时研讨会‘战胜现代’……的长期思考”。[49]

这是对认同和差异的思考：“独立”（而非为了帝国主义主人）参与第二次世界大战及随后屈从于美国占领：

> 因为日本的战后立场，日本认为自己能够领导亚洲革命。但是，亚洲后帝国主义国家并不相信这一点。对它们来说，日本必须因此将它自身展现为先进西方的一部分。但日本必须展示自己是亚洲国家，以说服西方它是亚洲的最好代表。这让日本政治文化意识陷入了绝境。因此如今日本知识界必须坚持创造无尽的张力。[50]

文化自我表现的计划永远也无所谓正确与否。它们是文化铭写的实质内容。关键不是川久保玲和日本在亚太地区的真正当下状况还没有实现竹内好的预言。关键是，川久保玲的声明被铭写在一条置换的链条上，这链条可以容纳她的声明。“我总是觉得，不要受传统、习俗或地理的束缚，这一点很重要”这句话，使得其反面合法化了：“对西方来说，日本人必须表现自己是亚洲国家”，就像塞缪尔·亨廷顿将麦克卢汉合法化了一样。这两种表述都不允许的就是，他们的主体位置受阶级限定。事实上，为了当下世纪[51]的政治，日本作为一种文化能指的兴起，就是认同与差异的斗争，就像上世纪的印度一样。

要定义川久保玲，特洛伊挪用她，将她放在新纽约的城市空间地理内，这直接违背了川久保玲表达过的“不受地理束缚”的愿望。而《时尚》（Vogue）杂志的文案撰稿人（特洛伊引用）则遵循艺术史

的行话（其中，“后现代主义”就像其他任何词一样是个诊断术语），将她铭写为欧洲的他者：“川久保玲不是后现代主义者，她是极简主义者和概念主义者，因此对欧洲关于服饰的概念并不感兴趣。”即便美国新闻媒体时不时认为日本的武士道自杀精神是它经济增长的秘密，美国电子工业（及其他工业）与日本打交道时，仍然被迫将它视为“同等对手”（一种认同形式）。[52]与此同时，川久保玲的服装，不管是否是极简主义的，都恰由那些去博物馆、酒店，玩高科技产品的人所穿着，这一群体是可辨识的全球主体，它是学习认知地图的候选人。这些跨国主义的不情不愿的主人，可以穿梭在白南准（认同——不用提他的后殖民出处了）和派里曼的中国书（差异——不用提唐人街中国人的流散本质了）之间。时尚的“另类”话语仍然与激进理论非常靠近，就像服装工业十分靠近时尚设计一样。打扮入时的激进分子以其见多识广的善意，在一个绝境般的跨越中、在一个不可能的交错中，缝合了一条渐进线。一份名叫《六》（Six）的精美室内设计杂志，有着自己的独特风格，像《丧钟》那样无法归类，体现了上述缝合。这些为“Comme des garçons”公司在东京出版的漂亮、厚重、超大型的杂志，任用著名摄影师、设计师和欧美世界的高雅文化成员（偶尔也有日本人），去制作一类带有理论氛围的前理论证据，它们好像羞于承认自己是严肃学院派，也羞于说时尚套话。我希望能在别处研究这一现象。

如果我在此似乎过于坚持，那是因为本土提供信息者（一位日本工人，一个唐人街居民，即中国摄影集的隐含读者）那彻底变形了的（不）可能视角，将只看见——如果可以看见——对它的痕迹的挪用：在主人的激进话语的有力文本中，在它们的间隙内，它的痕迹被挪用。（这些被一般化了的本土提供信息者，有时出现在国内报纸的周日增刊上，为我们说出我们想听到的答案，以此肯定我们的世界观。这一事实无助于以上情境。）对那些后现代主义、现代主义或极简主义（80年代中期，川久保玲有一两季的衣服被认为是极简主义）文本来说，这种挪用似乎非常普遍。

比如，让我们看一下罗兰·巴特《符号帝国》的开篇。[53]这本极具现代主义精神的书，精心扩写了波德莱尔的散文诗《邀游》

（“Invitation to a Voyage”）：

我的孩子，我的姐妹，

梦想那甜蜜的温柔

去那里，一起生活……

那里一切都有序而美丽

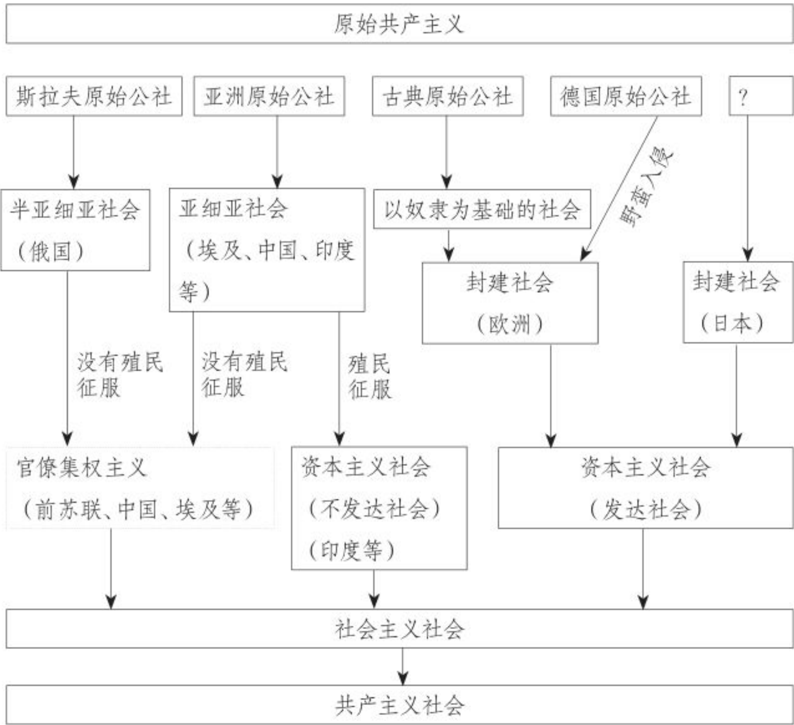
富饶、宁静、宜人

注释者真可爱，他们给了波德莱尔的“国度”一个真正的名字！他们一致同意那是比利时。[54]

巴特在此第一部分（题为“国度”）前几行里就清楚说出了问题所在，以此先发制人。这是晚期巴特以超越符号学的名义，重新恢复地理政治上有差异的自白主体。他的文本因此可以这样开始：“如果我想凭想象虚构一个国度，我可以为它杜撰一个名字……我也可以……将那里［国度］的一组特征抽出来……而且……用这些特征精心构成一个系统，我要称它为：日本。”[55]

我想，我能，我要。在整本书中，我的观点一直是，这个我的主体位置是由历史建构和制造的，所以它能随心所欲地变得透明（即便属于像目前作者这样的流散海外的本土后殖民精英）。当然，巴特并没有忽略这一切。他在构建他的对象时，进行某种偷偷变换。当提到有着杜撰名字的虚构国度时，他意识到“是在那时，我用文学符号损害了幻想本身”。但是，用历史上确有其名的地方为基础玩“杜撰游戏”，并不存在什么损害。我当然不是说历史是真实的，虚构是非真实的。我只是在问，巴特本人创造的二元区分如何两方面都说得通。作为“其他地方”的“日本”这一名字，它所包含的历史沉淀，既不是中国或近东，即17和18世纪欧洲的羡慕好奇这一夸张情感的对象；也不是印度，即18和19世纪英国与德国认同——与——差异的颠倒基础；而恰是那日本，它是马克思规划的亚细亚生产方式里的那个“其他地方”（见下表）；是一种想象倾注的继承者，我们通过叶芝和庞德（他们经由费诺罗萨[56]了解东方）的象征主义——意象主义习语，

开始认识到这种想象倾注，接着又通过美国占领呈现出来；它本身也在那一游戏中（亚洲对西方——西方对后帝国主义亚洲），它就是符号帝国。就如18世纪，新荷兰人——火地岛人并不是偶然被选作例子，来代表被建构的主体（尽管也许是为了押韵[57]而特别选了他们）；19世纪，古典印度并不是偶然被选作例子，来代表停滞的审美历史性；1970年，日本也可能完全不是偶然被选中。（例子是“情境化的”。）这就好像在欧洲想象中，水池边的那喀索斯逃离了俄狄浦斯的黑格尔式轨迹，而在日本，这镜像的梦幻之地却被层层守卫。



对马克思历史发展概念的重构。引自梅洛蒂，《马克思和第三世界》（Umberto Melotti，Marx and the Third World，tr.Pat Ransford，London：Macmillan，1977，p.26）。

正如“‘性手枪’[58]和‘亚当和蚂蚁’[59]乐队的传播者”马尔科姆·麦克拉伦[60]以为的：“日本一直是座孤岛，因此一直无法忘怀它对观念之地位的渴求。”[61]

即便历史是宏大叙事，我仍然认为，本土提供信息者的主体位置（非常关键但被排除在外），也是在历史上，因而在地理政治上被书写。不管你如何贴上“符号帝国”的标签，从本土提供信息者那历史上（不）可能的，然而又是历史的视角来看，在巴特和派里曼的类属相似面前，关于另一种不同断代的各个符号消失了。“那么，［《符号帝国》里的］这些话，”詹明信那样的评论家也许会说，“是［巴特］自己给那些特征所加的标题说明，它们指向另一形象、另一缺席文本；而且，［此书的］整体……在另一个缺席文本的限定整体内……被找到”（见本书第331页）。于是否认就更为显著：“在我看来，东方无关紧要”——从本土提供信息者那（不）可能的视角来看，这再次是一种共有的语调，它跨越了晚期巴特和中期海因兹和赫斯特（见本书第94页）之间的巨大理论差异——

> ［它］只不过提供一套特征，它的运作——它那被创造出来的嬉戏——让我“沉浸”于这一想法：有一种从未听说过的象征系统，它与我们自己的完全不同。在思考东方时，能被表达的不是……另一种形而上学、另一种智慧（尽管后者看起来也许十分令人满意），它是一种差异的可能性，一种变革的可能性。[62]

对这一主体位置的假设，声称他者是差异的基础，对一些人来说，这种假设所体现出来的头脑清醒的无知傲慢，似乎也许比表面的仁慈更为可取。我们注意到理查德·罗蒂的论证里有着一种相似的自信：只要认为启蒙大计并非客观普遍有效，而是历史特定的群体即我们自己的珍爱价值，那就完全可以捍卫它。[63]

《符号帝国》扉页上有一张日本人的头像照片，其人英俊潇洒，穿着所谓“传统服装”。如果“在布莱希特史诗剧最为激进的形式中……对脸的抹除是一种象征标记……表明［对］主体性这一资产阶级概念的摧毁，从而为主体性的另一种根本不同的形式留出白板底子”，那么，这里将脸置于“抹除下”，使它充分可见（尽管又因情感的清空而被删除），就完全阻止了任何形式的被指定的主体性出现，不管这主体性有多深不可测。[64]19世纪，织布编织被“寓言性地”挪用到时尚体系内，以此为模式，本土提供信息者的（不）可能视角，在此也许也可以拼凑出一个“寓言”。其做法就是在那无动于衷的“日本”脸庞

旁，放上川久保玲“Comme des garçons”专卖店1983年法国产品目录里的模特脸庞和身体。[65]（《六》杂志直到1989年才创刊。）目录里这些脸庞和服装也可被认出是“日本”的，但没有“真正”的日本特征，可以与到目前为止作为神话艺术客体的“印度”、乔治·哈里森的歌曲《亲爱的上帝》[66]，或英国当代“印度风”，或事实上派里曼的“中国”相比。[67]尽管目录里，就像阿克曼的书里［见本书第410页］那样，标题引导个人主体进入认知消费，但对我们来说，文本的另一层面也许更能生产出寓言的过剩。在阿克曼的卷册中，“寓言”总是由一些平凡普通、未经区分的英国帕拉第奥式建筑所建构，这种建筑是柱式支撑的代表；它们就像巴特的日本人，是没有特征，然而又充满意识形态的符号。在川久保玲的目录里，其框架（也许只是扮成纯粹背景）由建筑照片组成。这些是可辨认的纪念碑，以某种方式证实了历史：既反对又合法化了阿克曼对帕拉第奥建筑的表达的压制。如果说英国从罗马那里吸取了帝国的精髓，那么“Comme des garçons”则从法国那里汲取了风格。法国就是时尚，日本就是他者。主体仍然是欧洲，在《六》中，就是有着微妙差异的欧洲克隆，不管其个性创造者标记为何。

但是，川久保玲既非后现代主义者，也非巴特同道。我们被反复告知，她是个“极简主义者”。看着她设计的服装（读者也许会觉得难以相信，我被设计的丰富而有力的异想天开所打动），我猜测这一描绘很可能是因为她样品陈列室的仓库式设计，以及她对暗黑、哑金和灰色的偏爱。不管怎么样，我现在应该来看看定义了极简主义的著名文本：罗伯特·莫里斯的《与纳斯卡联盟》（“Aligned with Nazca”）。[68]

莫里斯是一位实践艺术家，没有巴特或罗蒂那样明显的傲慢。而纽约艺术杂志《艺术论坛》是一份介于《村声》和《新左翼评论》（The New Left Review）之间的杂志，而詹明信的文章最初就发表在《艺术论坛上》。如今，它管理着新兴的南非约翰内斯堡和韩国光州双年展，试图用视觉艺术的数字化自恋，应对电子资本主义的危机。在1970年代中期，那时欧美经济衰退刚刚开始，莫里斯这篇文章细致、成熟、高雅，深受主客体讨论影响，非常对学院派策展人的口

味。它与詹明信的“后现代主义”不可思议地吻合。每一位作者都声称自己的运动空间而非时间，不仅是艺术的恰当素材，事实上也是“文化主流”的恰当材料。这当然不是莫里斯的原话，但他深深意识到时间在运动中的行进。记住詹明信以主体死亡或去中心的名义（主体因此清空了情感及随后的欣快感），声称空间对后现代主义来说十分重要；莫里斯强调，为了一个感知的自我与它的身体更为协调，空间要从（比如说贝克特[69]的）内部解放出来。让我们注意，后者强调要将各个阶段的极简主义与“60年代艺术”区分开来：

> 60年代艺术大体来说是开放的，有冲动想要走向公众。因为它结构中的逻辑，它是不正规的，这种结构由……相信历史是由正规模式展开的信念所支撑，这种信念与对进步的信念非常接近。那十年的艺术是一种对话：个体艺术家贡献给公众的力量，是相对稳定的形式，直到60年代末，批判策略都无法摧毁它。进入70年代中期，艺术视野里一个充满能量的部分却有了完全不同的面貌。个人冲动替代了公众冲动。空间本身有了另一番意义……在对超出身体所及范围的经验的深刻怀疑中，所讨论的作品中更为形式的一面提供了一处地方，其中，感知自我能衡量自身物理存在的某些方面。（AN 39）

极简主义对参与任何公共艺术事业同样怀疑，通过以上阐释，它的另一面的确揭示了单独个体的局限，即这个体在审视、检测，乃至最终塑造自我内在空间过程中的局限。

莫里斯和詹明信都是语音中心主义者。对前者来说，书写是人剥削人的标记。对后者来说，“写”是主体在晚期资本主义下死亡的标记。对莫里斯来说，将空间视为“真正”空间而不是书写的平面空间，就是“把自然的力量输送到人类的设计中。自然的力量通过艺术家的标记而流动”。［此处没有像佩切斯基对阿赫塔尔（见本书第386页）的那种谴责。］对詹明信来说，“写”作为文化主流的产物，让我们将个人与历史而非自然放在一条阵线。而且，即使莫里斯笔下的艺术家将“有两种术语：平面和空间……抽象形象与具体存在”，詹明信的个人主体也将保留一个“辩证”观点，并认识到，心怀主体问题就是倒退。没有任何关于诸如自然或历史这种概念——暗喻的书写结构的观念，没有任何对人类的新陈代谢或自由的有限领域的思量，可以干扰

这些前提。

莫里斯呼吁我们注意，秘鲁一些神秘几何石刻与极简艺术的这些原则之间，可能有某种理论上的亲缘关系。显然，他极为小心地指出，没有人知道秘鲁土地书写的“真正”意义。在文章中间，他写道：

> 我们可以推测，画在沙漠里的这些线条是精神的灌溉系统，将周围山脉某些有权的地方连接到低地平原……可以想象，纳斯卡人……跋涉进入水晶般的高地，试图记录一条长线，它通往其中一座被特殊权力包围的山峰。不管沙漠上这些形式的意图是什么，它们从形态上与我们今天看到的某些艺术相关。如果纳斯卡的意图在过去已经失落，那么它们仍然有益地映照着我们当下的语境。（AN 33）

我们无法不欣赏那些石刻，上述引文试图避免任何要求正确阐释纳斯卡线条到底何谓的主张。支持了那些石刻的二元对立，存在于意图和形式之间。在巴特关于幻想和现实的例子中，看上去中立的二元让带有利益考虑的叙事得以进行。对我们来说，纳斯卡石刻仍然有其形式（形式这个概念的纯粹轮廓至少无意中借自柏拉图），而未被区分的“我们”既有形式，又有意图。在詹明信的例子中，阐释主体需求的人并不需要聚焦于主体，因此在此被阐释的，并不是极简主义在形态上的表现，而是其意图的历史，因为“所有20世纪艺术似乎都由一类笛卡儿式计划所推动”（AN 33）。其结果是，极简主义极其细微的历史特性，可以根据与纳斯卡艺术相似的形式，来表达自己的意图。事实上，是纳斯卡的意图最终得到了阐释，因为谁能否认纳斯卡艺术那么接近自然呢？

首先，是极简主义自身的意图主旨：“也许极简主义最引人注目的一面是，它是唯一关于物的艺术……它曾试图在关注平面的符号知识（系统，即图表的、逻辑建构和定位的、预想的知识）与对物的关注（深度感知的相对性）之间建立间接关联。”[70]接着是稍微往后一段时期的意图：“后期的创作的倾向涉及为自我而造成的封闭空间，这一倾向与极简主义审美有着复杂关联，因为它强调对反身性和感知前提（只有前期创作承认这些前提）的某些态度。”再就是，当然是对早得多的创作，即纳斯卡线条的真正阐释；这一阐释在文化政治

内，在历史，“我们的”历史之外，非常有效。暗喻的方向阐明了那被倒置的：“根据这些对平面和空间之本质的评论，纳斯卡线条的意义更为深远。因为，在此，就如在极简主义中一样，平面和空间建立了间接关联。”换言之，意图主体要么没有历史，要么其历史就是当代欧美人的历史，而欧美人尽管因为对充满笛卡儿思想的20世纪进行了书写干预，受到污染，因而也受到谴责，但他们似乎看上去仍然能够通过艺术的力量，去重新获得纳斯卡心怀警惕的前起源的态度，这态度防备着将要到来的书写。不管最初的辩解为何，是意图主体揭示了纳斯卡线条的“更深意义”。[71]

也许有人会引证说，主观主义艺术家拥有声名不佳的“反历史性”态度，从而不理会这种隐含的历史叙事的无知。让我们来看一下文本如何会使得这一做法大成问题。

文章开篇是简短的“序言——日记”。接着是一段“航行日志”，其中，旅行者的日记难以觉察地成为了一种权威评论。再接着，是一个没有标题的段落，包含了所有阐释，到目前为止，我的引文都出自这一部分。

德里达曾详细论述过旅行见闻这一写作形式在18世纪的先例（OG 117）。让我们在此仅注意，“日记”开篇相当无情地指出了差异：“秘鲁……左派军事小集团。共产化的种植庄园，国有化的公共事业。试图避免阿连德[72]难以奏效的民主。不到六年，皮萨罗[73]用两百个人、八十匹马一举拿下了它。”[74]这里有着太多浓缩的政治亚文本，难以全面评论。让我们仅是再次注意，论文的一般看法很普通；比起任何后殖民设定的理性计划，“自由世界”的艺术更容易触及前殖民天堂的人性核心。

“日记”里，一些阳具中心主义的有力想象，被用来传达这一自然的共鸣：“充满色欲的陶器。熟透变烂的水果。买来的鳄梨。勃起形的细瘦水壶……灌溉沟渠里古铜色皮肤闪闪发亮的光身子男孩。想起赫雷拉博物馆里的女木乃伊……腹股沟处恋尸癖的刺痛。勃起形的泥壶。她来自帕拉卡斯。木乃伊。三千多年前。”这段话后面，就是对

远远看到的一位真实妇女的描绘。接着，不时穿插着议论秘鲁女性美标准的并列句：“削鳄梨皮的手……赫雷拉的女木乃伊。一副完美的牙齿。手上沾满了血和鳄梨汁。”接着是对穿孔和不同文明概括的描述。最终，“用来喷水的勃起形的水壶。渗进沙漠。长长的灌溉裂口和沟渠。浑身闪闪发亮的光身子男孩在洗澡。泥水中古铜色的勃起”。

D.H.劳伦斯使这篇文章变成了一个易被破解的生殖崇拜符码。在这类通过器官充血膨胀而达致的血统——认同中，其文明也许无法被“他者化”。来自另一世界的艺术探索者，找不到他想找到的东西。所以，在这一简略章节最后，“没有线条。光芒渐渐暗淡，它们消失无踪。明天再试”。下一章开篇是旅行见闻的习常用语：“第二天早晨七点半。我回到了科罗拉多河流域南美大草原，寻找前一天我错过的那些线条。”（AN 26）刻意展现了身心对立后，我们开始去解释纳斯卡线条的扬弃。

生殖崇拜的性欲想象在此有某种滑移。女性的性客体形象，显然代表了早已消亡但保存良好的文明，但由带勃起形状喷嘴的水壶暗指出来。但是，这也是种“真实”的情欲，是艺术家下腹“真实”的躁动，它伴随着他与自然的亲密交流，那时，他“真实”的血与“真实”的鳄梨汁混在一起。是男性亲密关系形成的那种超历史、超政治的可能性，让极简主义揭示了纳斯卡线条的“更深含义”：“在此，就如在极简主义中一样，平面和空间建立了间接关联。至少就我对它们功能的假定理论来说，这些线条倾向于这一中介作用。”[75]

我在本书中指出，如果我们将本土提供信息者的（不）可能视角视为对他者性的提醒，而不是永远受困于一些认同，那么，文学评价的另一标准——尽管必然是暂时的——就会浮现出来。一种主导的艺术批评或文学历史分期，其微小细节通常取决于在表达上与集体思想倾向有关的描绘性评价，它们将帝国主义公理的一些因素排除在外，这些因素只能不规则地加以体系化。而另一种历史叙事，揭示了“排斥在外”这一举动不规律的共同点——其中艺术与时尚之间的分界变得模糊，而不是揭示了对历史的“真实”阐述所妥帖构建的分期。

在第二章中，我们看到，美国原住民逃脱了爱丽儿——凯列班争论。而在此，我们注意到，同样的，纳斯卡可以用被启蒙了的极简主义来阐释。日本“近代的超克”[76]争论中关于东西方的无解谈论，遵循着相应的结构线索，因此，丝毫不提日本本土少数族裔。（事实上，鉴于澳大利亚东金伯利地区的土著，替换了自由/激进多元文化的对立［见本书第401页］，以下这点至少很有趣：冲绳阿依努土著师法澳大利亚，参考他们对解放的立法。）

在第二和第三章中，我指出，像川久保玲这样极具影响的女性个人主义者，作为女性主义/大男子主义偏爱的主体/客体而出现，常常让另一种女性消失了。[77]在后现代主义语境中，这样的她是谁呢？要试着回答这一问题，我将打开舱门，跳进资本空间，放出论证的线头，直到我被文理之网再次捕获。

在多元文化主义的斗争中，对“文化”一词的运用，与福柯对“权力”一词的运用相似。它被借去指示一个特定社会中的一个复杂策略性情境。[78]“我们的文化”所声明的是一种超越理性本身的行为方式，它与欧洲启蒙文化对理性本身的诉求相对立。在文化的原先意义——换言之，作为有一段历史的名称——及在其习惯力量方面，多元文化（只要它不将模仿编码为抵制）批判了文明社会的理性结构的局限，不管这批判有多不成熟。

在一篇题为《从人类学出发将芭蕾视为种族舞蹈》（“An Anthropologist Looks at Ballet as a Form of Ethnic Dance”）的文章中，裘安·凯莉依诺霍姆[79]写道：

> 研究舞蹈的西方学者并不是从客观意义上使用种族一词；他们将之用作一种委婉说法，来替换“不信上帝者”、“异教徒”、“野蛮人”这些老式词汇或更近期的“异国风情”。……由于社会风气不再认可我们之前指示“他们”的那些词汇的意涵，也因为替“他们”说话的卫道士所采用的某种老练，说英语的学者难以找到词汇来指示他们希望讨论的那种非西方舞蹈。[80]

如果多元文化论者是像福柯运用“权力”一词那样运用“文化”，那

么，善意的欧美支持者中一群自由分子，也许就是根据凯莉依诺霍姆指出的策略来运用“文化”一词。在此，提出对文化的学术定义同样不会有太大作用。理查德·罗蒂非常聪明，总是能够注意到皇帝衣柜的空虚，他指出，“如果我们更坦率表明自己是种族中心主义者，而少那么自称是普世主义者，我们西方人力图让每个人都更像我们而使用的修辞，就会得以改进”，这话将了凯莉依诺霍姆一军。[81]这里，公开划出了战线。

如果多元文化论者的多种文化无法被教科书定义所捕捉和记录，罗蒂的启蒙文化显然也不行。简单地说，鲜活的文化总是在前进，永远在变化。我们的任务是审视以下两种策略：一种是文化作为战斗口号，反对某种文化声称拥有理性本身，反对声来自该文化内部，也来自外部；一种是文化作为一个漂亮名称，指代外部的异国情调。

对那些站在自由民主立场上发言的人来说，就如对多元文化行动主义者来说一样，文化内套在文明社会中，哪一方都无法公开声称拥有它的权威。启蒙之子声称拥有公民社会的幸福主体身份，这一声称本身太庞杂、太显见，无法作太多分析：它就是“声称拥有某些基本的直觉性观念，这些观念潜藏在民主社会的公共政治文化中”。[82]

对激进分子来说，福柯所说的“特定社会”是大城市里的公民社会，而不是超现实的“国际公民社会”，后者避开了全球性中的国家。而“复杂策略情境”不仅颠覆了欧洲启蒙对其幸福公民身份（阿尔都塞所谓的意识形态主体）的声称，也希望在其中置入作用者，即公民的位置。这些要求包括：从公民承认文化上的多元实践，经由获得文化综合课程的主流教育，一直到在艺术、文学、电影、电视中提及文化主题，以及最终以稍微有些不同的举措发展到双语主义（但从未发展成熟为多种语言）。这也是内套，但其驱动力量是批判而非保守的。

前几章中，我们探讨了一些哲学、历史和文学文本，它们层层重叠在社会文本内，这些社会文本制造了任何可以阅读我这本著作的人。而在此，我们似乎更为直接地在社会的文理内、在文理的社会折痕内思考。这里有名称的迅速发展：殖民，后殖民，新移民，混血，

跨国；后现代，属民。“我们的文化”。因此，再次记住“文化”也是调整人如何了解事物的规范这一点非常有益：福柯提出的表示了解能力的著名对子——作为了解能力的权力/知识，就是基本层面的“文化”。（当然，福柯用的是别的词，最著名的是“话语”。）从此观点来看，文化分类学是可能的，也是有用的。但是，任何在运作的“文化”都是与这些分类学不同的差异的游戏（如果你可以将运作与游戏分开）。这不是后结构主义宣言。简单来说，这是语言的差异游戏，它展示其意义如何与字典不同。然而，字典也是可行的，有用的。没有什么语言——暗号或系统——进程的区分，可以捕获这种嬉戏——运作着的文化。鲜活的文化总是在前进、永远在变化。没有理由绝望。理论先锋派的力量有其局限，对这一局限，我们展开研究。

因此，我是研究文化政治的学生。差异是根据什么利益而区分的呢？当作为过程的人修正了作为系统的人，又该做什么？当我在本书（它已逃离我）结尾探讨这一点时，我当然愿意倾听你的观点。你将评判我进行中的实际行动。

就我的理解，我的实际行动仍然是一种老派的马克思主义。马克思试图让工人重新思考，他们是生产的作用者，而非资本主义的受害者。他们加快了他们的劳动，但资本家支付的却只是部分报酬。他们要求要回剩余未支付部分，这就是在主张社会主义（说的低调点：福利国家；说的高调点：公民社会）。如今，在老牌的城市国家内，资本主义是“创造就业”的慈善家，而工人则被全面剥夺了福利，因为那是“免费”的礼物。假定我们从全球化角度类推。如今在前苏联解体后的世界内，私有化是经济重建的支柱，这一切是为了全球化。它意味着全球经济模式的大幅改变——“依靠，也经由‘市场’在世界上强加一元化的新尝试”。对新兴国家或发展中国家——新近开始解殖或以往已解殖的国家——来说，它们比以往更不可能逃脱“新自由主义”世界经济体系的正规束缚，而这一经济体系以发展以及如今的“可持续发展”的名义，扫除它自身与脆弱的国家经济体系之间的所有障碍，以致于社会重新分配的任何可能性都遭到严重破坏。在此新跨国性中，“新流散”，即“发展中”国家种子的新播撒（这样它们可以在发达的基础上扎根）就意味着：向欧洲中心移民、男性和女性劳工输出、

跨越国境、寻求政治庇护，以及令人困扰的就地驱逐亚非“慰安妇”。与上述马克思主义计划相比，松散地属于第一和第四类的归化美国公民[83]，也许会重新思索自己的身份，他们可能是剥削的作用者，而非受害者；然后，他们现在称为家园的民族国家，为了巩固服务于国际资本的新统一，“帮助”了他们仍然称为文化的民族国家，这一认识，也许就会催生出我所谓的“跨国读写能力”。由此，我们的多元文化，或我们对“文化”一词的运用，将只是从我们想要成为发达公民社会的作用者这一欲望出发，去命名一种不同的策略情境。我们不用放弃这一渴望；但让我们向往一个不同的作用者，稍稍改变一下位置。我一贯坚持，让经济在被抹杀中保持可见。[84]这有什么好处？谁知道？光读马克思的著作并不足够，而关于他事迹的著述，又局限于组党前的争论以及他个人生活的变化。你帮我制订个行动计划吧！

近年来，一个值得警惕的发展是学院——文化的“后殖民主义”浪潮，它似乎冲击着欧洲的精英移民。1996年夏，我应邀出席了不少欧洲“后殖民主义”论坛。在法国，我激怒了一位高社会地位的马格里布裔法籍人士以及一位教授英语的印度裔法籍教师，因为我警告说，美国学院里的后殖民主义大部分是胡扯，这里我会更负责任地阐明这一点。［值得注意的是，阿尔及利亚人的说法完全不同；他们是从阿尔及利亚解殖失败出发，来面对他们的差异。2月，我与阿尔及利亚斗士马苏迪坐在同一论坛讲座上，他在面对宗教暴力时清醒意识到跨国资本主义的存在就是例证。］[85]在德国，我受到一位印度裔德籍英语教师的嘲笑，因为我大谈德里达、杰巴尔、克莱因以及迪亚米拉·埃尔迪[86]，而不是我的印度混种灵魂。我没有足够时间来详细阐述所有这些置换与结合。

在文化政治叙事化的粗略描述中，我在此要冒一个一般化的危险。精英“后殖民主义”似乎除了以它的名号发言外，也是一种将自身与种族下层区分开的策略。

让我从更早些时候的事态提供一个阐释，这个阐释者的著作在面对全球化时，还未被地方内套。[87]毕竟，这一章是一位女性，在正在消失的当下的历史的流动底基上蹒跚，追逐着逃跑的“文化”，注定

要失败。在插入语中，我已经指出现在如何更新这一早期版本。

始于18世纪末的资本主义领土殖民主义和帝国主义时期，被认为结束于20世纪40年代中期，那时，新殖民主义开始了。在那一阶段早期，本土知识分子官员应运而生，他们不全然不是白人，扮演着外国统治者和本土被统治者之间的缓冲器角色。这是对所谓殖民地主体最可理解，也最抽象的说明。是这种叙事支持了主导性欧洲主体的主人叙事。

当我们因此兴致勃勃地追踪后殖民时，我们确实可能会问：当伟大的领土帝国主义开始瓦解、解殖时期开始展开时，本土精英的文化政治命运为何？在新民族国家中，他们拥有强硬的手腕制造新的文化认同。这并不一直与大都市的文化政治情境相吻合。因为本土精英并没有一个确定的新信息提供者的位置。他们并没有60年代英国“民族”文化研究萌芽期的那种立足点，因为那一运动的基础是工人阶级，而且几乎从一开始针对的就是移民文化。冷战期间涌出的各类区域研究的学科，支持了美国的自我表现，它宣布自身是解殖工作的监督人，而这些学科吸纳了那一精英阶层的一些成员。一直到70年代，巨额股票交易计算机化、基于民族国家的资本开始瓦解，一种善意的对第三世界的文化研究冲动才开始影响美国学术界。[88]

这一冲动具有通过知识生产来处理危机的巨大潜能，它将殖民主体安置为后殖民的、转向了的本土提供信息者。这一位置通常如此受到一种普遍敌意的围攻——传统人文主义权威对任何干扰欧美经典的做法都怀有深深敌意，以至于在讨论它自身的文化政治起源时，难免怀有忠诚被分裂的不安感。在此，有如许多真正的误解，我必须也加紧说一句：我并不是在谈论“新”民族国家里从殖民到后殖民的缓慢变化。[89]我只是想解释为什么美国英语研究的舞台上，后殖民信息提供者突然凸显出来。

后殖民信息提供者对解殖国家本身内部被压迫的少数群体几乎无甚可说，最多除了那些做过专门充足准备的调查者。然而，与那些遥远的被压迫对象保持认同这一氛围，却紧紧萦绕这些信息提供者，尽

管他们照样顶多只能认同大都市空间里的种族和人种上的少数族裔。但最坏的情况是，他们利用这一氛围，借口否认参与知识生产机制，扮演未受污染的本土提供信息者的角色。因此，最后这一群体，要么通过将关于文化、种族的特殊性及延续性和关于民族认同（某类“回溯性幻觉”）的宏大合法化叙事拼凑在一起，模仿新第三世界的效果，而摧毁斗争的基础；[90]要么，更为近期的情况是，更为光鲜的这群人断定向上层阶级流动的移动性是一种抵抗，他们将都市人群的不稳定化，仅仅局限在人口的种族构成的变化上。这一掩盖行为的持续多样的产物，就是一个“他者”或“基准层面行为”，是后现代性的“新兴话语”，某类内置的批判因素。种族下层和属民南方退回边缘阴影中。

这一行为产生了某类程式：殖民主义是现代化/现代主义，后殖民主义是对后现代主义的抵抗；或它是“真正”的后现代主义；如今，只有后现代的后殖民主义者，才能怀着必胜的信念地自称为混杂。就信息掌控的通信社会而言，实际的后殖民地区进入它的途径非常有限，既受限于阶层特定性，也受限于国际控制，而这一途径常常也是本土接触点或关于文化特定性及差异的话语的来源。我的看法是，学院里对这一差异的宣称，支持了种族立场假装的特殊性，这宣传常常掩盖了后殖民服务新殖民主义的暗中合作关系。（如今这一合作又被替换为混杂的后民族话语，赞美实为美国化的全球化。）这一假装——掩饰的双重步骤，可以接受女性主义话语。就如巴德汉所写，在后殖民性中，

> 女性很难构成一种有共同利益和需求的集体性。她们像男性一样分为多层。……在此语境中，性别政治很难替代阶级政治。……如果薪资和权利差异遵循传统特权的路线，那么注意力很容易就偏离资本主义剥削过程的高度适应性，而放在封建价值［民族——文化——种族特定性？］的顽固不化上，而实际上，两者之间存在共生关系。[91]

（如今，联合国风格的普世主义女性主义，却模拟了一种女性的集体性，可以说，无意中为了贪婪者的利益而利用了穷苦人的需求。区分了性别的“后殖民”在此起到相当重要的作用。）我宁愿称这一关系是串通（折叠在一起），而非共生（靠依赖/侵蚀彼此为生）。不

管是在我们生活的细微方面，还是在政治的最宽泛结构内，通过折叠在一起，我们靠依赖/侵蚀存在于另一边的东西（不管是什么）而活。我自己的著作就是在折叠中书写，被阅读。要求阻止这一点，就是荒诞地否认历史。一种谨慎、一种警惕、一种总是与全面介入步调不一致的保持距离、一种对永久中场暂停的渴望，这是所有负责任的学术批评可以追求的。在学术范围内，任何比上述愿望更大的野心都不过是骗人的把戏。[92]

1992年，在印度，印度民族主义的爆发导致了阿约提亚的清真寺被毁，这给了我们一个教训，意识到印度解殖的失败；作为遥远的动力，它也让大批我们这样的人离开母国，我们已成为全球快跑的后殖民，准备投入到新的全球共谋中。

因为不仅是国内右翼政治权力掮客以充满历史权威的民族认同之名，动员激进主义力量；左翼理论家中也有一种孤立主义的反民族主义。流亡左翼里有一些人宣称自己是反民族主义者，他们满怀热情反对母国的宗教民族主义，而这正泄露了流亡国外者的反动民族主义的力量。民族主义就像文化一样，是差异的一个流动的底基（“socle mouvant”，再次引用福柯之语），它既非常危险，又非常有力，总是先于它所仰赖的定义（正面或负面定义），或被这定义所延宕。针对这点，全球性（或后民族主义话语）是对全球金融化或全球化的一种表达，这种表达既是“Darstellung”（再现）或上演全球化，也是“Vertretung”（代表）或授权全球化为“职员”。在这种特许中，出现了我之前所说的向上层移动的诡计，它将模仿重新编码为抵抗。[93]在民族和国家（后者被金融化力量一步步抵押）之间的松散联系中，激进民族主义产生了，尽管其决心从不明晰。在下面的各个对子中，前一项是模糊的，后一项是抽象的：民族——国家，主体——能动力（制度使之有效的行为），认同——公民身份。大部分操纵、调遣和动员，都可以为了后者的利益，而以其模糊伙伴的名义而进行。[94]从此中所获得的经验，暗示了另一种用民族主义来施展魔法的方法，不过不是以全球的名义，而是以全球包围的名义。

为了全球的金融化或全球化，全球性被援用。思考全球性，就是

去思考“从全球性出发进行思考”的政治。大众政治的大概轮廓是如何被铭写的？就“具有分水岭作用的知识分子”来说，马歇尔·麦克卢汉是一个相当次要的例子。但他的《地球村》的确为我们当下的历史，为下层多元文化主义的反冲，提供了某种深度背景。[95]我将麦克卢汉的著作与利奥塔尔的《后现代状况》放在一起，后者提供了对詹明信论题的一个不同却相关的重复，而且正是在学院孕育“理论”的那些地方，它有一种分水岭般的作用。[96]尽管麦克卢汉属于60年代疯狂科学家阶段，而利奥塔尔则依赖于对现代主义科学范式的批判，这些范式由诸如库恩、费耶阿本德、巴斯卡、卡特莱特等科学哲学家所制造，但这两人依然共享一个共同的、确定的前提。[97]也就是说，电子技术的进步，让“西方”（麦克卢汉）或“信息社会”（利奥塔尔）有可能重新拥有前资本主义那样丰饶的精神财富（而没有它们附带的不适）。这最后将变成让后现代资本主义与全球电子通信合法化，后福特主义的后现代资本主义只有表面看来是去中心的。麦克卢汉根据左脑行动与右脑行动的对立而发起论证，右脑行动是讲究整体、讲究听觉的行动——感谢电子技术，西方已经完全学会了；而左脑行动是讲究理性、讲究视觉的行动——到目前为止，西方一直在进行这一行动。为了证明这一点，他提议通过四元论[98]的理性模式，重写科学发现史，而至于这个四元论，他只当作一个暗喻，没有更多论述。[99]

在麦克卢汉看来，尽管第三世界到目前为止是通过整体的右脑来运作，但如今它越来越倾向于运用左脑。唉，太容易解释麦克卢汉是如何设法从摩尔人、阿拉伯、秘鲁、印度、韩国、中国和日本的主流传统中得出这一荒诞结论了，但是这需要分析辩论，而这里我也不再加以详述。问题是，

> 当然，到世纪之交，第三世界将因不同原因内爆：人口太多、食物太少……癌细胞的四分体从微观揭示出世界今后的状况：癌症增强了细胞复制，重新获得了原始细胞的进化，并将自身转变为自我消耗……新的科技人……必须成为他兄弟的监护人，就算要牺牲自己……生态学将“白种男人的负担”转放到“路人”的肩膀上。[100]

传统与现代——启蒙与社群主义，就说到此。这为发展、为新帝

国主义的教化使命（现代化/民主化），提供了一般的辩护。“西方”是如今的新世界，我们必须将过去的新世界扛在我们的肩膀上。什么将是我们遵从的模式？

“EFTS（电子基金转账系统）……也许被认为是所有……地球上的数据基础……的工作原型……当一个机构成为国内最大的经济团体时，它就是社会结构”（GV 108，124）。而且，我们也许还会加一句，这种金融化就是全球化的秘密，在前苏联解体后的时代，它可以不受任何阻挡而前进。该书接下来的内容可谓为贝尔电话系统和美国电话电报公司热情唱颂的一曲赞歌。[101]所以，毫不奇怪，该书最后是一条特别的民族主义/帝国主义注解：“加拿大人和美国人都有非常宝贵的共同点：他们感到自己是最后的边境。加拿大北部取代了美国西部。”（GV 147）

当然，利奥塔尔并不胡乱摆弄右脑意识理论。在他的书中，整个论证被消音了。他提出以下认识：每一个“状况”（社会的？历史的？性欲的？——也许，是所有这一切）都提供了为合法化而运用的语言游戏，或是为合法化而运用的语言游戏制造了每一个“状况”，我们无法肯定。利奥塔尔认为，在信息通信或电子世界中，不管是关于社会公平的叙事（马克思），还是关于发展的叙事（资本），都无法提供合法性。[102]现在，合法性是根据一种模式来提供的，这一模式产生了没有预期目的的各种形式（要不然就被认为是短篇故事）：成形的、创新的，但不是目的论的各种形式。尽管此处并没有对一种觉醒意识的单纯信念，但学习并获得一种新的语言游戏，以符合信息或电子状况，这一获得表明一种（许多人都共有的）天真信念：思想会集体改变，并跟世界结构的改变同步。

利奥塔尔从程式化的口述史诗传统中，得出短篇故事这一合法化模式。这一论证本身就是一个隐含的宏大叙事，如下所示：在最终走向现代化的缓慢历史进程的压力下，诸如《伊利亚特》、《奥德赛》、《摩诃婆罗多》、《罗摩衍那》，当然还有北欧传统史诗这样的伟大口述史诗，都走向了叙事的终结。它们成为有开端、发展和结尾的长篇故事。然而，前现代的游吟诗人在表现史诗时，他的合法化

来自于，他能根据自己对口头表达程式的记忆，讲述出多少新情节、多少新故事。我们这完全信息化的社会，拥有大量非个人的“虚拟”记忆，被认为已处于前现代的前资本主义状况，但无须受它的任何问题的困扰，而我们现在能像以前的游吟诗人那样继续前进。利奥塔尔的模式，取自美国土著种族群体卡什那华（Kashinahua）的游吟诗人。顺便说一句，古老的史诗传统经历了漫长的历史变形后，不仅在土著属民中仍然鲜活完好存在，也在反全球化革命剧场中存在，在那里，它们被挪用，被重新配置。事实上，反全球化革命剧场是所有反话语政治（亦即政治动员的舞台）的最风格化的一端，在这一剧场内，史诗传统并不必然采用霸权语言，也与欧洲小说传统无甚关系，虽然本尼迪克特·安德森等人曾没完没了地这么认为。[103]这一现象超出了北方制造的世界文学的良性定义。文化政治。

利奥塔尔和麦克卢汉都虔诚指出，“知识所在之处，将［麦克卢汉］或应该［利奥塔尔］被所有人共享”，这一点并不奇怪。万岁，电子治下的和平。通过分配给每个人的“自由电子通信”，我们正走在通往世贸组织的“公平竞争”的道路上。美国国际开发署（USAID）在1997年全球知识大会上的形象，就是一位身着布衣的非洲女性，将手机贴近耳边。[104]

同样毫不奇怪的是，在冷战之后的热和平中，事实上是伟大的联合国会议将自身合法化了，这些会议大部分以女性名义，用一种创新及制造出新形态的方式，增生着对女性来说似乎是国际行动主义的官僚形式，而这些女性永远不被允许去接触属民的权力/知识。但是，利奥塔尔的看法也许也是错的：他推测，古代游吟诗人仅仅通过人们承认他们没有目的论，而将自身合法化了。认为“线性”和“分层”或“循环”时间之间存在二元对立，这样的思维方式特别“现代”。另一种同样不加批判的前提是，集体主体与文化阐释的社会结构是同构的。[105]事实上，这些自我合法化的现代（化）会议，只是就它们如此充分宣称的终极目的“女人的目的是人的目的”而言，才是无目的的。

有关发展的宏大叙事并没有消亡。像《地球村》或《后现代状况》这种著作的文化政治，以及我们常常听到的对斥责全球电子未来

的好心斥责，为证明发展（全球化）——民主化（美国使命）的叙事无罪，提供了辩词。我们这一代出生于印度独立之前的印度人，太明白行使帝国主义教化使命的职能官员是出于“好心”。[106]这里关键不是指责个人。而事实上，这些公职人员给予我们的，常常是我所谓的“授权的侵犯”，即产生了健康孩子的强奸，而健康孩子的存在并不能证明强奸就是正当的。帝国主义不能因为印度通了铁路或我说英语这些事实就被证明是正当的。承担教化使命的许多公职人员的确出于善意；不过，唉，你做好事的时候，可以心怀轻蔑，也可以心怀父母姐妹般的仁爱。而如今，你可以在背后捅贫穷国家一刀，然后向它们提供邦迪，以便照相留下“帮助”的那一刻。用这种可怕方式使殖民主义成为替罪羊，保护了将剥削作为发展的新帝国主义。

关于民族认同的一种大致理论——印度人这么要求我们，索马里人这么要求我们，非洲人这么要求我们——被用来将这一叙事合法化，也压制了对立。[107]而另一种发展的集体，即民族当地的健康保健、生态环保和有文化教养的集体，长期以来在其恰当位置上，也在草根层面发挥着重要作用。但他们的声音为何罕被听闻？这些对抗的结构就是本土的非政府组织。在前苏联解体后的世界里，不结盟的可能性消失后，发展中国家的政府背负着国际发展机构的巨额贷款。政府和本土非政府机构群体之间的关系，就如流畅调用的“民族身份”一样，既暧昧又复杂。[108]在联合国会议“非政府组织论坛”上登场的各种非政府组织，都被捐助国彻底审查过，而它们陈述的内容，也都根据联合国提供的分类而组织，其主体和客体都和“实情”无甚干系，请原谅我这么说。

投资并协调关于发展的宏大叙事的主要作用者，是世界银行。在应对全球性的所有机构的话语中，都可看见“可持续发展”这一短语。发展去持续什么？全球发展的一般意识形态就是种族主义家长式统治（以及，唉，越来越多的姐妹情谊）；它的一般经济学就是资本密集型投资；它的主要政治学就是压制抵抗和属民的声音，一直收编他们反抗的修辞。

某些欧洲的文化和教育机构，似乎受控于美国式的学院“后殖民

主义”。其前提和结果都是：社会一般拒绝寻求庇护的经济移民潮。我选择瑞典作为例子，是因为我在关于地球村的一次会议上，提到了这本书最后几页里的内容。对思考关于当下的历史来说，这么做似乎非常适当，因为瑞典一般来说算是“开明的”援助国；在全球化和全球后殖民性中负有责任。冷战的所谓终结造成了移民大潮，是在瑞典国内对此移民大潮的态度中，它的开明开始瓦解：后殖民的移民潮。本书在全球后殖民性与后殖民移民的折缝中翻寻。因此，指出以下这点对我们来说很重要：无论何时我们身处那些扶植古巴的右翼自由分子所发起的论争中，桑地诺[109]革命分子总是引证瑞典作为模范；也不管在全球援助的领域中，瑞典国家的形象有多正面；尽管如此，最终因为全球性产生碎屑（移民），瑞典终止了福利。它似乎是第二国际社会主义的最终终结。我说最终，是因为我们习惯认为，当德国社会民主党在1914年投票支持战争时，它已经终结了。然而，就如伊曼努尔·沃勒斯坦[110]和其他人指出的，从西北欧的一些国家结构中却能感受到第二国际留下的有益影响。而1976年《侨民法》修订法案引入了“拒绝入境的特定理由”，调整并抛弃了这些益处。在经济重建和世界新秩序的压力下，北方单一国家内的社会主义也瓦解了。

就如我曾经猜想过的，在世界新秩序或热和平中，民族和国家之间的连接比以往更为松散；而在那一裂隙中，本质主义却渐渐感染溃烂。即使是瑞典，也可以提供这样一个例子。在摧毁清真寺的那个可怕冬天，我深刻思考了一番印度民族主义：印度也曾经是一个“拥有复杂经济体系的社会主义国家”。我们有我们的罗摩王（神话中的印度国王，是印度民族主义者心中的英雄），而瑞典，也有它的卡尔十二世。[111]瑞典人对1992年11月30日暴行（一群年轻的瑞典种族分子手举国王旗帜游行）的抗议，非常强烈。然而，除非相信（许多人的确相信），坚信人类平等完全是瑞典民族的一种自然特征（下层多元文化反对的正是此类认识），否则，我不得不指出，一直到12月6日大屠杀之前，我们这些不属于任何宗教派别的印度人相信，“这种事不可能在这儿发生”。

尽管我们必须致力于选出那些有担当的公仆，他们必须担当起支持福利国家之益处的责任，但是，单单如此，无法成为全球未来的中

流砥柱。

现在，让我们把文化研究放置在光谱的学术那一端，而这一跨越政治的光谱，最终消失进入必然的伦理不可能性。[112]因此光谱是：文化研究，“激进”艺术，主流化，包围全球的运动。我用某些某种程度上说很个别的例子，来分别解释前三项，以最终说明第四项。再重复一遍：我仍然是个受过训练的文学批评者；因此将这些个别例子学科化了。也许这也是激进干预所要面临的问题，在已稳固建立的习俗（学术或艺术）内，它们不仅对全球性，而且对自身在全球化中无意所处的位置和角色，都不够机警。我下几页里的内容，一部分引自我在瑞典研讨会前一周向印度文化研究学者所做的演讲（参见IM，xxiii——xxxi）。我提这一点是因为，我作为“精英”，介入了当下的历史，成为从一地赶到另一地参加这种新“会议文化”的主体，而我也仍然在后殖民性和都市移民之间的沟壑中著述。[113]詹明信在中国台湾和大陆的巨大影响，加上他那典型的混淆中国与“中国”的作风——就像我之前讨论的他对鲍勃·派里曼诗歌的读解，同样描绘了当代文化研究交流的轨迹。[114]

印尼万隆会议（1955年）最初的意图是想建立第三种道路，它既不是东方道路，也不是世界体系里西方集团内的道路，这第三条道路是要应对第二次世界大战后建立的世界新秩序，但这一想法并没有伴以思想上的相应努力。在文化领域，为培养新兴第三世界而运用的唯一习语，属于这样的立场：它们从所谓世界旧秩序中的抵抗（即反帝国主义和/或民族主义）中浮现出来。这些习语填充了世界新秩序的空隙，表明在文化游说团体在生产有读写能力的跨国作用者方面又一次毫无帮助。这些习语是：民族起源、亚国家主义、民族主义、文化本土论或相对论、宗教，以及/或北方激进形式的混杂多元主义、后民族主义。是最后一组习语制造出大部分文化研究讨论。向此印度听众发言——他们大部分人在美国完成了基础教育，我引用了安东尼奥·葛兰西的话。葛兰西必然没意识到非裔美国人斗争的丰富历史，因此，当他提出美国扩张主义将利用非裔美国人来征服非洲市场并普及美国文明时，这一假设在某种程度上并不在点子上（尽管南非例子以及美国军事侵略中对非裔美国人的利用，都支持了葛兰西的论点）。

[115]但是，如果他的假设应用到新移民知识分子以及他们的母国身上，在今天来说就显得特别恰当。文化研究、自由多元文化、后福特跨国资本主义，它们当然是一伙的，一起援助以出口为导向的外资投资，以及所谓的自由贸易。全球化拆解了这套组合和发展本身之间的差异。（在印度海得拉巴的行动主义/学院派听众中，找不到最新面孔，即推动金融化的女性流散者。她在开罗，在北京，在世界妇女银行。在布拉格，马德琳·奥尔布赖特[116]在推动北大西洋公约组织时哭得稀里哗啦，这句说捷克语，下句又说英语，就好像是个流散者最终回到了家乡那样，而1997年7月14日，她驱散了法国大使馆的“巴士底狱日”集会群众。）

也许是因为这种全球化中的伙伴关系，美国的同一群学生，花了大量时间金钱（国外的奖学金、推荐信，等等）想要学会主流语言，可以理解拉康或内格里[117]——更不用说海德格尔或马克思了——但想一想，有人提议学习移民群体精英的语言吗？当国际事务、发展经济、商业管理快乐穿梭在跨国性中时，文化研究说着跨学科甚至后学科话语，却不会去走为跨国读写能力（而非专门知识）而设的道路；那太令人望而生畏了！[118]针对这样一个顽固的群体，我下面要说的话，似乎特别无力。但是，尽管每一次胜利都是一次警告，我们也无法忘却，1993年3月，人民的确将世界银行逐出了印度纳尔默达河谷。

那么，为了跨国读写能力，这章的作者四处游走。南方的民族主义，北方的福利国家。现在让我们转向带着他（她）的善意模式的旧主人：表现伦敦移民团体的一场具有场所特定性的艺术秀。由一位常常代表大赦国际[119]的、讲求社会团结的流浪艺术家，表现一种未受审视的文化主义。当我提议，让我们拿出族裔企业家为跨国机构拉皮条、将族里妇女卖给血汗工厂（毫无法律规范，肆意降低工资）这一事实的证据时，那一推行合作的艺术家的反应是，他并不希望展现社区共同体内的性别剥削。他希望就展示白人的种族主义。文化政治。责任的让位。移民都是好人。白人都是坏人。把两者颠倒过来就合法了。颠倒的种族主义。

对我来说，似乎必须做的不是继续赞美殖民者/被殖民者、白人/黑人这种本质化的道德主义，而是要让观众看到这一领域内的行动主义者知道些什么。坚持将移民与发展分开，其结果是让伦敦东区成千上万缺乏技术训练的孟加拉家庭女工，无意中与孟加拉当地出口型服装业里成千上万缺乏技术训练的女工，展开了竞争。后者之所以“获得了胜利”，是因为她们每人每年的工资比伦敦的女工要少500镑，可以为“发展中的女性”作证。［当我们赞美混杂的女性主义/个人主义设计师（见本书第352页）时，我们现在开始接近那些消失了的女性。］族裔内部女性被过度剥削是全球现象，它是同一大型故事里的一段情节，这大型故事制造出我们对跨文化主义的需求：成功的拉皮条需要这一跨文化主义。最终，在英国报纸《卫报》关于这次表演的报道中，艺术家和记者的无知被赞扬为伏击了政治艺术的解构，因为我曾经用“看不见的”一词来描绘妇女的血汗劳动。

这类两地妇女之间没有中介的竞争是北方和南方贸易集团，以及世界新秩序中北方和南方工业之间更为广大的竞争的一部分，而这种竞争是任何没有连字符相连的国际团结（文化或经济上的）的一个障碍，事实上，在任何战线上都是如此。这是一个例子，但它们能在各种不同且不相连的层面上被无限增加：“在对孟加拉施行优惠放宽措施时，加拿大也许不得不对所有其他最不发达国家给予同样的便利，包括越南和海地。对孟加拉来说，越南尤其是一个严重的潜在威胁，尽管目前它的优势被持续的贸易禁运所限制，因此也让孟加拉的服装出口合法化在起跑线上短暂领先。”[120]这就是通常所形容的“自由市场”。世界银行和世贸组织是此类竞争的主要操纵者。[121]而如果你不具备跨国读写能力，不重视被迫的竞争，你就无法解开种族主义中的移民与首字母“D”大写的发展（Development）之间的难题。似乎有趣的是，就是这个艺术家，现在又在卢旺达上演所谓“形象的墓地”的演出（他最近在那里待了十二天），这一演出赞美国际非政府组织，认为它们是呈现卢旺达人民受苦受难形象的唯一正确途径。我并不怀疑他真心感受到的震撼，或他对现代主义审美成规所做出的精微创新。但历史大于个人善意，而我们必须学会负起责任，也必须学习具有政治敏感度。“世界抛弃了非洲，”这位艺术家对《芝加哥论坛报》

（1995年2月19日，第27页）如此说道。如果他参加过一次我所就职大学举办的研讨会，或者阅读过世界银行关于“新兴”股市的定期公告，就不会有此种感受了。由于缺乏对全球的分析，卖弄地压抑着的感伤主义——他的照片放在封存的盒子里，我发现这一手法已经有人模仿——不过是重复了已被充分传达的感伤主义那令人咋舌的恐怖罢了。[122]

从我们的学术或“文化工作”这些小环境来看，我们可以用“主流化”来补充包围全球的运动，这一主流化位于从事第二职业和教导公共舆论之间的某处。我的例子是一位经济学教授，因此其干预似乎过于老套而缺乏新鲜内容。但是，我认为，在文学或艺术方面难以找到全球主流化的例子（既非浪漫的反资本主义，也非宏大的反帝国主义），这点并非无甚所谓。审美的和政治的？想一想再得出结论，尽管怀旧的美国民族主义并没有这么做。我此刻的例子是阿马蒂亚·森[123]，面对世界银行坚持发展中国家不该过于强调高等教育（因为没什么用），他为支持南方高等教育所做的辩护，就是切题的案例。[124]同时，我自己所在的大学战胜了其他竞争者，开启了一项由世界银行提供基金的项目，符合条件的学生是来自发展中国家的中层官僚。可以在哥伦比亚大学接受高水平教化，但在达卡或德里就不能接受高等教育。

在当代语境下，当世界被粗分为南方和北方，世界银行和其他国际中介就可以将世界划分为一些地图，该地图使得地理——书写的不可简约的抽象性质清晰可见。地理的主导原则之一“民族”——它与语言（与绝对他者的综合）和出身［易受类——生命（妊娠）和类——存在（法律）的影响］的神秘现象难解难分，而语言和出身既揭露也抹去了这一抽象特征。[125]但是，在这些新地图或“信息体系”上纵横交错的分界，从来不是民族的或“自然的”。它们是投资界限，因国际资本快速移动的动力学而不断变化。在草拟这些地图的过程中，其中一个并非可以不受重视的原动力，就是以发展之名对第四世界[126]生态系统的侵占。现在，你转到了在全球化中越来越被挪用的“本土提供信息者”本身。

在不均衡地插入表象的民族形式后，前民族如今被全球化了。

通过欺压美国原住民的土地掠夺和重新造林，对斯堪的纳维亚半岛、芬兰和俄国的驯鹿森林的破坏，欺压印度原始民族的砍伐树木和大范围种植桉树，以及欺压孟加拉渔民和佃农（光荣的第四世界公民）的所谓防洪规划，一种亲族关系可能在剥削中被动员起来。事实上，这样一种亲族关系潜藏在所有早期文明之间，这些文明被推回或推开，来为地图上和当今世界中更为传统的地理元素让道。

在北方/南方世界的主体之上，为了维持世界银行地图的幻想分类，另一种统一实行着。就如我之前所说，脆弱的民族经济与国际资本之间的界限正被去除，在所谓发展中国家内，社会重新分配的可能性（它顶多是不确定的）正进一步消失。在此，我们必须注意到，发展中民族国家不仅同样遭受着影响深远的生态损失、森林河流这些生命根基的丧失这一共同现象，而且，还受到当地发展商权力阵线与全球资本力量的共谋的侵害，不管这共谋关系看上去离它们有多远。往好里说，满口全球化的能言善辩的理论家，或那些仍在控诉旧式帝国主义的人，对这一共谋并不知情，但这一点，对争取非欧洲中心生态公平的全球运动发起人来说，却并非秘密。

为什么是非欧洲中心的生态公平？理论家曾经将“新社会运动”定义为反体系运动，而如今，这些理论家又说，未来的希望在于这些运动。[127]但是，他们仍充满怀疑，因为他们以欧洲经济共同体为模式来看待这些运动，就不免认为它们渴求国家权力。但是，如果焦点从欧洲经济共同体上移开，那么，发展中国家的困境是，尽管它事实上与民族主义进行着协商，尽管它也仍然实践着公平和重新分配，它却已不再是那些必然渴求影响全球的运动的主要舞台了。这些全球包围的运动不得不站在国家背后，内部受到内在殖民力量和当地资产阶级的侵扰，而外部又受到全球经济重建下越来越教条的经济局限的侵害。因此，在争取生态公平的非欧洲中心全球运动中，攫取国家权力并非其主要计划。事实上，主张选举的左翼政党常常认为它们不够政治。全球化受策略而非危机所驱使，在它的内部，只能被称为民族主义甚或民族主义地方主义的这一手段，当然不在北方对“他者文化”的

善意研究范围之内。在此基础上，就非常容易通过私企的“国际公民社会”，而为全球金融化培养“后民族主义”了，这一社会绕开了个体国家，在其中，强有力的非政府组织以新联合国为中介，与布雷顿森林体系合作。

在第三世界资产阶级和第一世界移民之间，有一种强烈的关联，事实上是一种共谋，这一点不容忽视。不管承认情感亚空间有多重要——在这个空间中，移民尤其是下层阶级必须忍受种族主义，若要谈论全球化，我们都不得不承认，移民的利益（不管有多微小）处于主流全球资本内，这是伦理情境内不可能性的一条令人痛苦的诫令。移民身处第一世界空间内。我完全支持那些反对在种族、性别和阶层上剥削下层移民的城市行动主义者，但是我们这里讨论的是全球化。有一些严重的教训我们必须知情。我们必须尤其将此牢记脑海，因为这也是从南方宗教民族党派到北方文化研究群体的出口/进口路线。（北方的工会运动进一步加剧了南北方的分别，当世界银行作为经济重建的一部分，要求私有化、摧毁南方工会——否则工会就会煽动工人要求更为仁慈的劳工法时，北方工会被要求甚至通过诉诸“人权侵犯”，来避开《关贸总协定》。后文对此将有更多论述。）

见识过基督教解放神学所起到的强大但危险的作用后，我们中一些人梦想起万物有灵论的解放神学，以此怀抱一个也许是不可能的愿景：生态公平的世界。[128]事实上，神学这一名称与这一想法背道而驰。在这种梦想生态公平的思维和认知方式中，自然也是超自然。（请注意，在此我不是在提出一些一般化的部落思维。）即便是超自然的“超”都不搭调。因为，依据此思维，自然这一人类共同体的神圣他者，也被责任伦理结构绑定。没有什么个人超验神学，即认为活在此世只是为了来世，不管来世的重要性如何被轻描淡写的观点，能使我们这么想。

事实上，我坚信，考虑到人们必然会过分努力达到的不可能性，在人们必然会梦想的那一不可能的、未分化的世界里，生态公平的国际性无法通过调用任何所谓的世界伟大宗教而获得，因为关于这些宗教伟大性的历史，深深地层叠交错在对权力起落的叙事中。这么看

来，在印度教印度的例子中——这个短语像“基督教欧洲”那样让我们害怕，对《吠陀》自然诗歌的再多重新改写，都无法拆解那一历史。我毫不怀疑，我们必须学会向世界种种原创的、实践的、生态的哲学学习。再次强调，我无意浪漫化，就如解放神学并没有将每一个基督徒都浪漫化。我们讨论的是以某种方式，来运用世界上最强有力的动员话语，这是为了全球，而不仅仅是为了让第四世界腾飞。我再次提到这一点，是因为我们太容易将此作为唐吉诃德式的道德主义而抛在一边。只有通过靠爱来增补集体力量，才可以尝试去进行这一学习。配得上爱之名的，是一种照顾到双方的缓慢努力（我们没法控制这一努力，但也不能感到难以接受）——如何不靠强迫或危机，来赢得属民的注意？——它改变双方的思想，去获得一种无法确定的伦理特异性的可能性（从来不是可持续情形）。我们所必需的集体努力，是要去改变法律、生产关系、教育体系和医疗保健。但是，若没有改变思想的、一对一的、负责的接触，什么都不能长久。[129]

关于伦理特异性，我要说一句，它不是一个指示大众接触或参与人们常识的花哨名词。它可以用以下情境来形容，只要我们记住，我们（a）在将人物当作现象看待，（b）我们所说的不是彻底他性：

我们都知道，当我们与一个人深入交往，回应，即回答是来自双方的。让我们称此为回应能力，也称为“回答”能力或可说明性。我们也知道（如果不知道，何其不幸），在这样的交往中，我们希望揭示再揭示，毫无隐藏。然而，双方都有一种感觉，有些东西没有被理解（没有被传达）。这就是我们所谓的“秘密”，它并不是某人想隐藏的东西，而是他渴望在特异性、回应能力和可说明性的这一关系中所揭示的东西。（“秘密”是一切都无法被理解/传达这一事实或可能性的名称，这么说更具哲学意味。暂且不多说。）在此意义上，伦理特异性可以成为一个秘密的相遇。（请注意，我并不是说秘密地相遇。）[130]只有回应从双方流出，我们才能接近伦理特异性。否则，如果我行善的对象和我一样，拥有我那样的权利，他或她将过得更好的这个想法，就不会开始揭露——抹去伦理关联的（不）可能性。（当然，以下态度也是如此：对作为他/她的文化范例的那人的绝对羡慕。）

在印度原住民中，关于1952年被“除名”的部落[131]，我只了解一小部分的一小部分。这些居住在森林里的部落，被英国人认为是“犯罪部落”，不仅遭到英国人的抛弃，印度的印度教和穆斯林文明对他们也不管不顾。他们不是“激进分子”。但是，他们因为（与更大的伦理群体不同）被置之不理，所以遵从某些文化规范，像我们一样认为文化是自然，并具体展现出某些对我们来说极其有益的态度，而我们在我们的全球化困境中，已然失落了这些态度。他们积极的文化书写，就像其他任何人的文化书写一样，既等待理解，也难以理解。我们并不是提议要理解他们的文化，而是要利用某些残留，去抵抗那不可还原地改变了我们的统治。他们本身也想改变他们的生活模式，而我们也应该尽可能领会这一愿望。（下面我们将讨论澳大利亚土著对“语言的失落”的看法。）他们文化习俗的一部分，将他们前民族时期保持生态健全的方法内在化了，但是，在少数民族迫切需要的融入现代国家的过程中，难道这部分就必然不能挽回地输给所谓全球公平吗？

在“当下”的历史中寻找“我们的文化”时，我们遇到了另一个“前民族”群体——属民女性，它被强行放入统计学集体的可疑“统一”中。从这一角度来看，如果非欧洲中心的生态运动向我们提供了未区分世界的一个愿景，那么，反对人口控制和生殖工程的女性运动，则向我们提供了另一个。在此，国家的作用再次可以被阐释。国家既向世界经济新秩序的强权谄媚，同时也向国际人口控制命令卑躬曲膝。麦克卢汉写道，“生态学将‘白人男性的负担’转到‘路人’肩上”（见本书第366页），他正确预见了如今国际人口控制政策的“破釜逻辑”。现在，人们指责南方人口爆炸耗尽了世界的资源。也由此指责南方最贫穷的妇女。这又使得女性成为问题，并且这被当作是所谓援助的合理性证明，将注意力从北方的过度消费上转开：全球化的两张面孔。麦克卢汉本人当然根本没有想到女性。但是，如今，在前苏联解体后的世界中，当全球化成了游戏的名称，一个更为古老的传统主题被激活。我在第三章中表示过，为了标示一个不但是公民社会并且良好的社会从国内混乱中诞生这一时刻，常常会征引那些打破法律条文以灌输其精神的各种个别事件，而男性对女性的保护常常就是其一。在这一资本

主义/女性主义阶段，是资本家女性拯救了女性属民。发展中的女性（WID）——美国国际开发署（USAid）的附属机构，以及妇女环境与发展组织（WEDO）是通常由北方控制的国际非政府组织，有一些著名的南方女性作为代言人。对发展中的女性进行女家长式的监督和结为姐妹，也是压制属民声音的一种方法，也应该与第三章所举的单一例子放在一起来看。[132]

学院里思考跨国性的流散女性或少数族裔女性，必须具有足够的跨国读写能力，能够质问："cui bono"[133]，是为了谁工作，出于何利益？在《身体作为财产：重思女性主义》（"The Body as Property：A Feminist Re-Vision"）一文中，罗莎琳德·波拉克·佩切斯基[134]引用了孟加拉行动主义者法丽达·阿赫塔尔的几句话，而这几乎只是为了替代卡罗尔·佩特曼[135]的观点，在佩切斯基看来，佩特曼的"批判"似乎与阿赫塔尔有一种"亲缘关系"，但却"更系统、更全面"。佩切斯基不止满足于用替换来压抑阿赫塔尔的声音，而是继而通过人种学（新几内亚部落女性与孟加拉被后福特主义剥削的女性相差无几！），提出了替代这种"本质主义"的"女性主义"。她所举的人种学例子，先是在16世纪的巴黎，于英国平等主义派[136]女性中流传的"关于人拥有自己身体的观念的早期现代欧洲起源"，最终是非裔美国法学理论家帕特丽夏·威廉斯[137]的著作。以下是她对阿赫塔尔的呈现：

> 法丽达·阿赫塔尔是孟加拉一位关心妇女健康的行动主义者和研究者，她谴责"女性支配自己身体的个人权利"不过是"资本主义——父权制意识形态的一种无意识的镜照……其前提是资产阶级个人主义的逻辑与私有财产的内在动力"。在阿赫塔尔看来，妇女拥有自己的身体这一观念，将身体变为"生殖工厂"，将之客体化，并否认了生殖能力是"我们自身携带的自然力量"。在她就女性的这种"自然权利"而呼吁"新社会关系"的背后，存在着"自然"女性与"社会"女性的分裂，这让阿赫塔尔更加接受激进女性主义者对"差异"的本质化信仰，这是相对她的马克思主义理论框架的可能提示而言。[138]

在《资本论》第一卷中，马克思写道，社会主义抵抗运动的重点，在于必须认识到，唯有劳动力这一商品才是私人的与可社会化的

之间动态斗争（Zwieschlächtigkeit）的场所。如果工人不再把工作视为私人的或个人的工作，而认识到它是潜在商品（劳动力），他/她是它的部分主体（因为劳动力是抽象平均概念），他/她就可以开始抵抗对剩余价值的侵占，而将资本转向社会再分配。作为一位一直在组织对抗跨国化斗争的学者，阿赫塔尔期待读者熟悉抵抗的这第一门课程。无产阶级微不足道的意义在于，他/她除了身体一无所有，因此他/她“没有束缚”。但如果执着于这一点，那就没有什么社会主义的可能性，只有对一线员工的雇佣了。“私人”与“社会”（劳动和劳动力）之间的这种斗争，就是阿赫塔尔所谓的“自然”与“社会”的分裂。我们要注意到，为了保持与马克思的一致，她运用了“力”一词，而佩切斯基将之替换为“女性”。事实上，这里有一个小小的悖论：人类身体中的“自然”应该容易被“社会化”！为什么阿赫塔尔要提到“生殖力”？因为在反抗资本主义/个人主义生殖工程的掠夺中，她每天都意识到生殖劳动力在被社会化。当她呼吁一种“新的社会关系”时，她对这一词的使用，严格遵循了马克思意义上的“生产的社会关系”。之所以“新”，是因为马克思对所有其他商品和劳动力的区分，在此并不适用。被制造出来的商品不是物，而是孩子，他们在情感价值形式内被编码。美国人本主义无法想象马克思对社会化劳动力的反抗性使用之冒险表述，就像它将弗洛伊德大胆的超心理学，简化为自我心理分析一样。进一步说，因为美国人本主义的隐含主体是以权利为基础的资产阶级自由主义的行动者，所以，它无法从无产阶级视角出发，将拥有的身体想象为一个死胡同。它只能是“抽象”法律身体的承载者，而这“抽象”的法律身体被编码为“具体”。（当然，以美国为大本营的联合国女性主义，也是在为了全球金融化也就是发展而工作。因此在此，我必须谈谈对佩切斯基的看法，就像我在第二和第三章就勃朗特和弗洛伊德所说的一样。阿赫塔尔用更为简洁的“无意识镜照”表达了相似的情感。）顺便一提，同样可能的是，“自然”与“社会”之间的分野，就是物种——生命与物种——存在之间的区分，年轻的马克思提出了这一认识，并在后期著作里将之替代为自由王国与必然王国之间的划分：规划的局限。我们早已在此章稍前部分对詹明信的讨论中触及了这一问题。

要展示以美国为大本营的女性主义如何无法认识到南方在理论上的复杂性——对她们来说，这一复杂性只是容纳了人种学上的“文化差异”——需要以课堂的节奏一步步论述。这里，一言以蔽之（当然并无不敬），卡罗尔·佩特曼当然不是一个认识更为“系统全面”的阿赫塔尔。佩特曼对婚姻和卖淫的精彩分析，将讨论延伸到封建主义向资本主义的过渡；而阿赫塔尔探讨跨国资本，后者将身体视为书写的剧本；如果要求在世界新秩序中（前苏联解体后的金融化，拿属民身体的基因去申请专利以研发药品，等等）建立一种新的社会生产关系，那么绝对无法通过引述人类学和早期现代欧洲而呼应这一诉求。[139]事实上，这并不是一个引征有色民族来反对有色民族的问题，而是要理解这样的分析。但是，也许文章中最糟糕的，是对帕特丽夏·威廉斯的引用。通过一位北方有色女性来压制南方的批判声音，对这一做法的伦理——政治意图，我难以置评。但至少显然，奴隶制度中对身体的滥用性建构，并不是对被剥削身体的社会化。奴隶身份的母系传承，并不可以用作情感上的辩护，证明将生殖力商品化这种做法无罪。威廉斯本人也清楚表明，如今的下层非裔美国人，在反抗她的特定历史和情境时，希望感受到对身体的拥有。而那一情境，就是利用奴隶制度来促进工业资本主义这一做法的矛盾。帕特丽夏·威廉斯也写到了美国司法系统内部的这一做法，这一过程。佩切斯基无法用她来进一步“驳斥”南方的危急困境。跨国世界里的女性——注意佩切斯基将同为印度裔的流散艺术家米拉·奈尔和米娜·亚历山大[140]的艺术表达用作证据；更不用提在跨国化中，孟加拉和印度情形完全不同这一事实了——必须谨防对理论的挪用里所包含的政治。

全球包围者没有时间也没有金钱去鼓吹和宣传。“个体女性之间的联系，批判性的草根调查。”抵制生殖工程与遗传工程的女性主义国际联盟（FINRRAGE）宣传单里这些无关痛痒的短语，如果从行动来看，就是通往双行道的路标，需要的时候，就让那个被损害的他者成为老师。

如果在全球包围的生态学中，一边要对抗世界银行，另一边要学会赢得一次（不）可能的秘密相遇，那么，在此类反对人口控制和遗传工程的女性主义主动性中，女性主义运动一边面对着跨国制药公

司，但另一边，再次是秘密相遇的缓慢增补节奏。否则，都市女性主义者就只是一味要求所有女性都像她一样：死胡同世界里的公民。在全球性中，对女性的权力/知识的重新编码，是一个巨大的研究领域。堕胎是权利还是谋杀、女同性恋是偏好还是罪恶、代孕是实现愿望还是进行交易，不过是其中的三项内容。对此种认识颠覆的考量，这里就不再赘述。

然而在全球包围那必须却又不可能的任务中，其中一项是所谓“抵制发展”，这是另一种发展的策略：组织家庭工作者——在“血汗”条件下在家工作的女性。

这类女性劳动可以追溯至资本主义之前，因此在线性轨迹上，它处于居先位置。在全球性中，它是一早就伴随着工业资本主义的残留现象的继续恶化。在国际转包合同和如今后福特资本主义的状况下，它从阿伦群岛[141]的血汗工厂，扩展到在家工作的高科技计算机终端。如今全世界的女性，都身处这一抽象的、用词不当的整体（“共同命运”）中，通过在家工作，消化了行政管理、健康医疗、工作场地安全等方面的花费。我们必须因此学会不要将在家工作视为外围现象，就好像它不过是无偿家务劳动的延续。我们必须一直努力去解构家庭和工作的断裂（我们的全球斗争的意识形态认为这是断裂），从而抵达这一女性基本层面（同时也是最高层面——性别化通过展示阶级联盟而运用它），它支撑了当代全球资本。[142]我们必须面对这一艰难真相：女性自身内在化了的性别区分，被认为是“文化”书写内的伦理选择，它以一种心甘情愿的信念接受了性别歧视的同时，也接受了剥削，这一信念认为，一个好女人应该这么做，它甚至是女人应遵循的伦理。我们必须非常努力去通过一些法律，而且也要非常警惕它们是否被贯彻实行。但是，斗争的真正力量来自于实际运作者，她们思考以下可能性：组织起来反对家庭劳动，并不等于就不再是一个好女人、一个负责任的女人、一个真正的女人（因此是有丈夫有家庭的女人）、一个女人；也只有在那时，在一个双向回应的结构中，我们一起走向一种预设的可能性，而这一做法不仅仅是双向思考：做一个好女人，方式有很多。[143]在此，“文化”收紧了，而我们必须加入到那群人中，她们从文化书写内部来解除束缚。

尽管倘若没有提及家庭工作者争取公平的斗争，对当代全球化包围运动的说明就不算完整，但严格来说，家庭工作大体是一种城市现象。“地球村”这一表达含有麦克卢汉——利奥塔尔声称的占有农村的意味。在此范围内，家庭工作与“地球村”相关联。在争取生态、环境和生育公平的运动中，农村——地方直接面向全球，而“村”也是一个被经验所污染的概念——暗喻。

村子必须教导我们让地球成为一个世界。我们必须学会去学习。否则文化研究就只是一个表征而已。生物多样性的电子化是殖民主义的新诡计。我们学习从秘密相遇者的“原始共产主义”中学习生态的健全，当我们从这一点一直走到计算机化的数据时，我们走得如此之远，已经不是程度的差异，而是种类的差别了。从学习的无限关注和热情出发，我们绕过了知识（如今它已过时），进入了信息指令的信息通信后现代文化中。[144]

美国前劳工部部长罗伯特·赖克告诉我们，

> 电子资本主义……使得最为成功的人，脱离了社会其余部分。现在，对高层管理人员、专业人员和技术人员来说，他们可以与他们在全世界的同类直接交流，从而为世界其余同类生产新的产品和服务，而不用在经济上依赖于低工资、低技术的人的生产力……“共同体”一词……如今意味着非常诱人的形象。但在现实中，很少有人能生活在社会经济多种多样的镇区中。[145]

是“信息指令的信息通信社会”这一部分，驱动着整体。严格来说，“后殖民”这一标题属于更早些时候的话语构成。在新移民的梦想中，“非常诱人的形象”的“超现实”共同体，与分离论的全球网络共存。[146]因特网可以提供“形象”的共同体。[147]实时硬拷贝[148]的生活方式希望进入白人或克隆白人的文化飞地，这个圈子提供了大量“高层管理人员、专业人员和技术人员”，他们能够“脱离社会其余部分……而与他们在全世界的同类直接交流”，罗伯特·赖克提到的就是这些人。换言之，这是潜在全球主体的滋生地。这一飞地可以——取决于它的阶级关联——包含以下冲动：作为自己感性训练的一部分内容，将文化变成博物馆展品。新移民人文学科教师则将与这一冲动的

制度机构化建立起联系。

新移民，就像新移民本土提供信息者或事实上的后殖民一样，是一种形象的名称，这一形象被编织进文本的褶子内。如果一种形象让不可能成为可见，那它同样也呼唤想象，来将不可能改变为一种体验，一个角色。[149]而且，因为商业资本主义（依靠剥削和征服）和跨国金融化（决定了“后殖民→新移民”的生产方式）之间的差异，如今在实时硬拷贝中，这一角色正被体验。火地岛人和新荷兰人读不懂康德。（而康德无法“读解”他们这一事实，却被认为标志了康德的被默认的卓越。）来自非洲国家布基纳法索或阿尔巴尼亚的人，可以通过扮演新移民——无论是字面意义上的，还是严格意义上的——这一角色，而否定福山的论断。[150]这些是这一章的重要问题；它们将与（比如说）为了奥地利克拉根福大学的阿尔巴尼亚学生而进行的多元文化努力发生联系。

在全球“游历”一番后，现在让我们把“后殖民”移入“新移民”这一框架，并回到都市多元文化里的女性身上。第二回合。

前几章中，我们追踪本土提供信息者的踪迹，匆匆走遍了欧洲。现在，让我们以美国作为流动基地开始环游。我们必须因此认识到，从诞生之初，美国就是一个移民国家。第一批欧洲移民中的胜出者常常激烈声称，这片土地属于他们，因为他们支配着工业革命。而美国国家的起源，被重新表达为以一种大致是托克维尔式[151]的方式逃离封建主义的故事。众所周知，在美国立国宪法中，非洲奴隶和原住民族被铭写为（白人的）私产，以此避开了将奴隶表现为财富这一问题。[152]

这些都是边缘化的极端例子，其中，术语本身让道：非人化、流放、种族屠杀。当我们要把新移民放置在世界新秩序的情境中时，我们不能在起源处的那一暴力场景内开始，而是要从文化空间里被感知到的主流的对立面，从已经渐渐反驳着我们的现象（边缘声音）开始。我们无法将“文化认同”用作许可证，以进入差异；也不能将之用作工具，来否认向欧洲中心迁徙的经济移民（以及最终甚至包括政治

流亡者）仍坚持希望拥有资本主义制度下的公平。这个未被承认、丑闻性的秘密，就是我们统一的基础。它将“非法外侨”和热心的学院人士结合在一起。我们可以将此基础重新改造为跳板，以进入对应着这些时刻的读解/著述/教学。

新移民自己幻想了他们的“民族起源”，到目前为止，这民族起源还没有为未被美国承认的、更为遥远的历史文化做出贡献，所以，我们现在需要的是美国承认我们的彩虹是它当下的历史的一部分。[153]既然我们的国家大部分从领土上来说并不曾是美国的殖民地，那么，这一交易主要跟我们作为新美国人的地位而不是跟我们的母国有关联。事实上，相对来说，我们自认为是美国边缘这一自我表现，也许包含了一种否认，即否认对我们的母国而言，我们身处统治地位；这就好像约翰·斯图亚特·穆勒承认，自己在国内是民主派，在国外则是暴君。[154]

我们毫无疑问必须声称与自由多元文化有某种联盟，因为另一边是施莱辛格和布热津斯基。[155]自由多元文化是由当代跨国资本主义的需求所决定的，这点并非秘密。这是一种重要的公关举动，显然要赢得全球金融化主导计划中的发展中国家的赞同。（我认为，我们已经离开那些国家，到美国来生活，如果仍然继续否认全球化的责任，我们就会成为问题的一部分。）美国跨国公司定期向海外输送具有商业管理专门知识的学生，去学习那里的语言和文化。早在1990年，《美国州长协会报告》就提出了这样的问题：“如果我们还没学会客户的语言，怎么在全球经济体系中销售我们的产品？”全国的语言科系（包括我自己所在的大学），以文化研究之名与商业团体勾结，不仅吸引会讲那些语言的当地学生，尤其吸引来自特定民族国家的前殖民地的新移民学生，好让他们也可以进入那个白人——克隆圈子。如果我们要质疑这一多元文化的扭曲原理，同时又利用它的物质支持，我们就必须同样认识到，这个国家当下的种族主义主流的激烈反扑，已经与当代的地理政治步调不一致了。我们被困在一个更大的斗争内：一边是通过扭曲的多元文化，设想更新的办法来开发跨国性；而另一边则对跨国剧本所驱动、书写及运作的是什么所知甚少。是在这种无知的冲撞中，我们不得不寻找并定位我们的能动力，并一遍遍试

图拆卸那冲突的机器。像福柯运用“权力”那样运用“文化”已经不够了。

新移民的不同民族起源之间彼此同情、感到拥有同样的差异，这种情感的基础，是我们早已提到的社会概况，即我们都是怀抱着在资本主义社会里找到公平或幸福的希望，来到这里。（即便是在经济移民中，女性仍然常常处于被驱逐状态。这个定义通常是性别敏感的。）我们来到这里，躲避战争，躲避政治压迫，逃离贫困，为自己寻找机会，以及更重要的是，为我们的孩子寻找机会：希望在一个资本主义社会里找到公平。严格说来，我们把前殖民地（如今则是力争幸免于新殖民主义及全球化蹂躏的“发展中国家”）里的后殖民性问题留在那里，可到头来却只是发现，白人至上主义文化想要声称它拥有资本主义的全部能动力，并将之重新编码为民主遗产内的法律原则，它这么做，都只是为了它自己；我们还发现，这社会的唯一入口，是遗忘自己的民族出身，或为了阶层流动性而将它当作博物馆展品；或将这一举动编码为“抵抗”！在自由多元文化的课堂里，我们努力寻找第二次选择，把它看做对遗忘的抵抗，但是，这必然是为了更为长远的利益，即常常被否认的我们对民主资本主义的共同信念：“一种必然性，其作用者构成了它本身，而他/她为这必然性提供了行动场景，而不用真的成为其主体。”这一必然性就是将我们团结在一起的东西，而除非我们承认它（“而且即便我们承认它”），否则我们无法希望承担起新兴主流的责任。[156]作为“抵抗”的高深理论“昙花一现”，就是问题的一部分。

我们中间那些顽固倔强的人，也许会希望有一个更宽广的视角，它不仅指涉国际劳动分工，而且也不惮麻烦去获得世界新秩序中的跨国读写能力，在第二个千年的最后十年，这一新秩序已经或正在形成：如果你喜欢，可以称它为多样化的历史地理的信息系统指令；稍稍胜于认知地图。为什么将资本对一致性及合理性的要求，与民主那实质但抽象的平等混为一谈？詹明信劝我们抛开道德论，同时从好坏两方面来思考资本主义。但这种态度对不满于将多元混杂浪漫化的新移民来说，同样不够。因为选了毒药作药品，就必须学会一种计划和衡量技巧，并且预先假定，它至少有一半疗效，可以坚持不懈地去阻

止金融化这一难以控制的疾病的发展。在高度殖民主义中，本土提供信息者常被排除在外。当我们被敦促成为本土提供信息者——连带——混杂全球主义者时，我们该思考些什么？

当我们这些身处美国的文学圈中人，如今致力于多元文化女性主义研究时，在我们的个人研究领域和民族出身内，我们倾向于做三类事：从身份认同或理论出发（有时同时从这两者），对用英语或其他欧洲语言写成的文学/电影文本进行分析；从一个描绘性文化主义或意识形态批评的观点出发，对更清楚表现为政治的现象进行说明；以及当我们用通常方式谈论跨国性时，从大众流行文化、军事干预和跨国公司的新殖民主义角度，思考全球混杂性。

我们如何拓宽我们的视野，进入更大的跨国读写能力呢？

不管如今的世界多么具有跨国性或全球性，公民社会的界限依然划分出个体国家，而这些界限也依然是从民族上来定义。我之前提到，如今，我们制造出一个超现实的、通过阶层凝聚而成的、所谓的国际公民社会，来确保后中央集权主义的局势，正如宗教民族主义和种族冲突可以被视为达成资本主义后现代化中国家转型的“倒退的”方式。从我上述论证来看，可以得出结论，即具有跨国意识的女性主义者也将认识到，正是她们寻求以支持性别公平的此处公民社会结构，可以继续提供辩词，证明主要而具有决定性的跨国活动、全球金融化，以及因此对解殖可能性的压制统统无罪，而解殖就是要在彼处建立并巩固公民社会，这是在每一处都能通过计算持续、有效维持性别公平的唯一手段。

辛苦培养这样一种认知——它是矛盾的、事实上无解的，也是实际的，是解殖心智的基础。但是，我们无法呼唤被剥夺了公民权的当今或以往的流散女性，在此无解绝境上居留。她的所有能量必然消耗在成功迁入或进入这新国家上，而且常常以新民族里的旧民族的名义。她是私人化的全球公共文化的所在：真实移民行动主义的恰当主体。她也可能是以旧民族名义而运作的暴烈家长制的受害者——民族主义中的女性的可怜拟象。梅兰妮·克莱因的著述让我们有可能去思

考，家长制的这种男性暴力，是嫉妒盎格鲁白人或类盎格鲁白人的一种反应性替换，而不是起源文化必然更父权的证据。[157]

由此，被剥夺了公民权的新时代或旧时代的流散女性，就无法投入到公民社会的批判能动者（最健全意义上的公民）中，去抵抗“全球经济公民身份”的侵蚀。[158]因此，我们不要压制她的声音，不要忽视她因一些政治正确的不可能的等级秩序而承受着痛苦，而且，我们也不要再让她有负罪感。对她来说，斗争就是要取得自己在新国家公民社会里的主体身份：基本的公民权。她逃离国内国外的解殖失败，在绝望或机缘中选择了这个新国家，还没有站稳脚跟，所以根本无法设想去摆脱脑海中跨国性的重负。但是，也许她的女儿或孙辈——只要是获得高等教育的一代——可以。而干预主义学院派人士可以帮助她们获得这一可能性，而不是向她们逐渐灌输一种未经反思的文化主义。

全球化的跨国代理，为了雇佣和合作，非常需要这群被性别化的内部外人。因此她们应该将自身看作一个集体，不把自己当作下层受害者，而当作上层作用者，在抵抗全球化后果的同时也调整移民的文化更替，这一要求并非完全无益。这可能是对政治想象的实质挑战：既重新思考她们的母国——它们不仅是文化怀旧的宝藏，也是地理当下的一部分；也重新思考离开了美国大熔炉的全球性。如果她们把自己的母国当作入口，而加入包围全球的南方社会运动，她们也许可以获得坚持将财富积累重新引入社会再分配的可能性。自由多元文化如果缺乏全球社会主义觉醒意识，就不过是扩张美国的基础，无论是公司还是公有制社会的基础。

说到这里，我必须承认，这一群体也是我的隐含读者。我想对这一群体说：尽管自由多元文化充满自恋的诱惑，但移民的所谓直接体验并不必然与跨国读写能力一致，就像个人劳动的痛苦，并不与社会化抵抗的推动力一致一样。

新移民形象有一个根本的界限：那些在同一地方待了三万多年的人。我们不需要评价这一界限本身，但我们必须重视它。在这里可否

找到人类的另一种愿景？学会向无比缓慢的生物节奏学习，这一学习的节律，不仅将带我们脱离流散状态，也将不轻易给出答案或结论。让这成为指示流散问题里的他者的名称吧。这些时日，流散问题一直被如此理所当然地当作抵抗的必然历史基础，它标示出对这一名称的遗忘。是那个“星期五”吗？而这里也存在着对不可能的体验，这一体验不断将资本从自我这边挪到他者那边，对重新分配来说，经济增长既是癌症，也是药物：药毒。

要不然，自由——民主人士和下层多元文化行动主义者的领袖之间的二元对立，就会不停摇摆。对双方来说，“文化”都内套进公民社会中。它在方向力度上有差异：保守或批判（本书第333页），但称谓依然是“我的人民”。[159]这里，“我们可以重新思考……我们的话语赖以为生……的对立双方，这不是为了看清对立如何抹除自身，而是为了看清是什么表明了术语里的每一方都必须显示为……‘相同’体系内那个不同的、延宕的他者”。[160]土著群体并不在此拉锯战之外。

当我呼唤另一愿景的可能性时，我并不是想将实际的土著浪漫化，也不想像康德或福山那样（历史重演第一次是悲剧，第二次是闹剧），我无意在土著身上找到人性本身的微不足道的证据。我所谈论的特定小群体，就如我清楚表明的，是近来“被除名的部落”。[161]

来自中介群体的土著属民（布巴内斯瓦尔在结构上属于这一群体），“行事是为了［处于统治地位的民族群体的］利益，并不符合他们自身的社会存在”，他们如何将自身内置入这一保守/批判的拉锯战？

在解读佩切斯基对阿赫塔尔的读解时，我指出，以美国为大本营的女性主义无法认识到南方的理论复杂性。这是跨国读写能力所希望补充的一个缺乏。让我们看看那些饱受掠夺、被迫妥协的属民，如何希望将自身写入下层移民和自由民主人士之间的都市多元文化延异内。这与认为她们是模仿上层的各种诊断理论，或以混杂作为本身目的的混杂必胜主义相当不同。

要区分这些体系宝藏里的异质成分，我们必须计算不同模式的定

居者殖民行为所做出的举动。而只有在这样一种殖民的残留中，我们才能搜集一丁点理论，来拆穿本体论和身份认同文化主义的虚伪。

这一教训理论上包含在东金伯利地区澳大利亚土著的哲学思考“失落了我们的语言”中：目的论理性走了一圈回到原地。[162]这一表达并不意味着牵涉其中的人不懂他们的土著母语。以一个社工的话来说就是，它意味着“他们失去了与他们文化基础的联系”。他们不再用它来“计算”。它不是他们的“软件”。这些土著是定居者殖民压迫的承受者及后代，因此，他们所要求（这要求很恰当）的是主流教育、进入公民社会，以及课程里包含一些关于他们文化的信息；在这种情况下，这是唯一实际的要求。在此，“语言”这一概念——暗喻，代替了一个词，后者命名了上演按自然节律生活（被称为“生命”）的主要手段。土著正在要求的是，能够控制大量的叙事和对实践的描绘，这样，对那一手段的表达，可以作为所谓“戏剧”（或艺术，或文学，或事实上是文化，甚至理论）而上演。[163]但是，因为土著的多种语言与移民浪潮和殖民冒险（围绕着工业革命叙事）之间存在断裂，要求多语教育，就显得极为可笑。[164]

在伤膝谷大屠杀后，印第安酋长“坐牛”的小木屋被带到1892年芝加哥世博会展览。在这一个案中，主流声称有权演出，这恰好与我的论述相反。或者，并不完全相反。因为历史上的属民“有”语言可以失落，而统治者所做的就是摧毁了它。介于两者之间的是“野牛”比尔·科迪，他获准释放了许多伤膝谷屠杀的参与者，这样他们就可以展现“伤膝谷事件”了。如今处处受限的多元文化流散者，会在科迪身上发现自己的原型。而今是抽象意义上的资本，“释放”了向欧洲中心迁徙的经济移民，好让他们在第一世界多元文化主义内展示“文化”。

“野牛”比尔·科迪获准释放许多伤膝谷屠杀的参与者，这样他们就可以展现“伤膝谷事件”。属民的这个角色不可忽略；另一方面，这并不完全是属民在说话。而这一点，一定要与那些知道他们已经“失落了自己语言”的人的需求完全区分开。如今的多元文化流散者会在科迪身上看到自己的原型。我想以属民群体里的另一女性作为个案，她在一次表演中失落了，在这表演里，女性被流散者释放，这样，她们

就可以上演“女性”了。

德里达曾精彩驳斥了列维——斯特劳斯认为巴西土著南比克瓦拉人“没有书写”这一想法：

> 难道不是对某种翻译或某种国内对等物的草率满足，总是透露出欧洲中心主义吗？单单因为可以将一个民族用来指示铭写的行为，翻译成“绘画线条”，就说一个民族不知道如何书写，这难道不就像通过将与“说话”对应的词汇，翻译成“哭喊”、“歌唱”、“叹息”以及事实上的“结巴”，而不让那民族说话了？［法语“balbutier”（结结巴巴说话）←希腊语“barbaros”＝断断续续地说话，也许是制造噪音而非发出有意义的声音；因此就是“未开化的”（barbarian）］（OG 123）[165]

接下来让我们看看，作为本土提供信息者的性别属民，是如何被一种相同的人种学偏见（它在普世主义女性主义团结的超现实内运作）——高贵野蛮人没有书写——压制了声音。

1996年春，从事希腊研究的美国A.S.奥纳西斯中心推出了名为“沉默的裂缝”的展览。这是一件很勇敢的作品，一个移动的表演，其中，希腊与土耳其女性（九位基督徒、两位穆斯林），言说着她们的女性身体，脚本出自在希腊科莫蒂尼建立的一个创意写作工作室——科莫蒂尼是“一个存在着穆斯林、基督徒、吉卜赛人、亚美尼亚人和俄罗斯——希腊人的种种仇恨的地方”，用希腊语写成，执笔人是“拥有美国卫斯里女子学院和布朗大学学位的剧作家和学者”克里斯蒂亚娜·兰布林尼迪斯。[166]我不懂现代希腊文。我无法知道那些话语里有多少“诗性”成分是工作室编辑的成果。英译本有某种程度的一致性，这也许是因为由同一个译者译出。让我感到困惑不安的是，演出参与者见证了处境优越的流散者的良好政治——她的工作室让她们向自身的女性特质敞开（也将她们带到美国来演出）。我责备自己，对这一善意的项目太过挑剔。

有一位女性没有参加这一群体的演出：哈妮菲·阿里。根据按字母排序的小计谋，她的名字列在“作者/演员简介”第一位。所有其他人的条目都是以第一人称书写的。但她的那条以“她是”开始。[167]她是唯一一个吉卜赛人，她丈夫不许她来美国。还有，我们被口头告知，

她的来信总是以“图画”完成。

在表演之后的讨论中，我一直等到快结束时才提出哈妮菲的问题。据说，在欧洲和美国的巡回演出后，我是第一个提她名字的人。而其他人，我不免苛刻地认为，忙着与滔滔不绝地言说的奔波旅途的属民讨论了。

结果是，哈妮菲并非“纯粹”的吉卜赛“他者”。她是吉卜赛社群的顶尖人物，曾为美国访客做过翻译。而且，不让她来美国的也不是她丈夫；是她的伴侣。在召开研讨会的纽约大学蒂诗艺术中心房间里，与会的不少男女学者都是与伴侣同居，没有缔结合法的婚姻。称这些人为“伴侣”，或其他相应词汇，从来不是一个问题。但每次提到与哈妮菲同居的那位男性，人们却都说，“我想，你该称他为她丈夫”。

而且，他是如何不让她出门的？有人透露，每次兰布林尼迪斯去科莫蒂尼，都得通过他才能接触到哈妮菲。这当然可以“意味”许多事情。在舍摩国王妃的例子中，我们只能猜测。但鉴于如今国际女性主义者倾向于摆出南方女性的年长监护人的派头，认定她们从属于性别压迫的二等文化，这至少可以被理解为一种决定，即不想为了换取表面的性别自由，而牺牲种族和阶层；它也是对阿克曼、罗蒂、亨廷顿的抵抗，不管这抵抗有多不成熟、多微弱。而最后，是通过这一途径，兰布林尼迪斯知道哈妮菲无法前来。

经过进一步询问，我们发现，哈妮菲根本不是一个唯唯诺诺的人。来工作室时，她不会与希腊妇女或土耳其妇女坐在一起，也不会与工作室领导坐在一起。她会坐在桌子的另一头，恰好与工作室领导面对面，处于平等位置。[168]她会就布景提出建议，而且专门提议放一个红缎沙发，当然，转诉者这么告诉我们的时候，带着纵容的微笑。（我自己倒觉得，那红沙发，会给朴素的现场舞台装饰添上一道令人愉快的奇观。）

而且，她不是写信，是“画”信。

当我希望有人解释这一点时，许多听众纷纷开口：她更贴近自身

的体验，总是画出那些直接的表意字符，等等。但是，因为我之前几年一直在教授那些并不是来自传统上有识字背景的地方的孩子和成人识字，在这方面积累了不少经验，所以我坚持追问。在这里“传统/习俗”是关键词。在字母的书写传统中，没有什么固有章法。字母书写没有明确动机。我们这些“拥有书写”的人，在书写的传统中进行书写。而那些来自“没有书写”背景的“新学字母书写的人”，在书写的得体之外，扭曲了书写行为：

> 难道不是对某种翻译或某种国内对等物的草率满足，总是透露出欧洲中心主义吗？单单因为可以将一个民族用来指示铭写的行为，翻译成“绘画线条”，就说一个民族不知道如何书写，这难道不就像通过将与“说话”对应的词汇，翻译成“哭喊”、“歌唱”、“叹息”以及事实上的“结巴”，而不让那民族说话了？（见第405页）

“属民无法说话”提到了一个个别而独特的例子。就如《属民能投票吗？》所指出的，“造成无法说话”也是压制人声音的一种方法。那就是新本土提供信息者哈妮菲被用来支持新全球超现实的方式：北方与南方团结一致；“女性”而不是种族、阶层和帝国，才至关重要。新口号是“性别与发展”，而不是“发展中的女性”。织品的纹理（文理），亦即此书的最后论述，告诉我们的不会有任何不同。被魅力超凡的流散设计者“压制声音”的女性，根本不在那里，尽管在小屏幕上很容易看见。

最后，重新进入文理之网。

首先先大致扫一眼英国在殖民文理内的文化自我表现；其次，看看当代北方，特别是服装业用女童工，来进行“社会倾销”[169][1]，让它被迫支撑着新的全球超现实。关于这一点的写作，我没有进行学术研究，而是作为身份尴尬的兼职行动分子，进行了一些实地考察。[170]也是纽约让我意识到，我们中的一些人必须继续将南方放在它自身当下的历史中，而不是将它视为怀旧和/或人类利益所在。

二次审视：总结一下在此书写作过程中，我如何能够根据现实及时调整自身的批判路径。但是，纹理（文理）性逃脱了，进入了世界

贸易的动态进程。

那么，首先让我们谈谈殖民话语；它让人想起正在拍摄中的《简·爱》。如果我想举出一些在时尚界猖獗的新殖民主义的简单个案，我本来可以选择更为明显的例子，比如在许多关于英属印度时期的电影和视频之后，以及在《走出非洲》的“遗赠”之内，新殖民主义将无法识别的“印度”和“非洲”重新铭写到时尚中。但是，可以想见，我对帝国主义公理在激进批判的用词中的潜在运作更感兴趣。因此，我选择了一个更为微妙的例子。为了叙述如何通过时尚话语（这些话语自如地采用一套激进的审美词汇，并将之放入那些公理），而对自我团结的他者进行建构，我将回溯几个世纪，更详细地论述我在之前章节里引用过的文本：于1809年至1929年出版的鲁道夫·阿克曼的《艺术、文学、商业、制造业、时尚和政治总览》（Repository of Arts，Literature，Commerce，Manufacture，Fashion and Politics）（见本书第119页）。

这本手册型杂志的每一期内容，当然都包含了（连同市场报告、破产企业名单和对一种动人生活方式的详细介绍，以供有抱负的资产阶级选择）对当季时尚的大概介绍，而且也有所谓的“包含了英国制造业例子的寓言性呈现”。

典型的特点是，每一设计都配上了英国帕拉第奥建筑主题的绘画，这种通常影射罗马的主题，其一般含义就是帝国。它们“标示出一种更深入、更持久的主张：民族的当下是过去的一部分”。[171]手举这些设计的通常是两个（有时是三个）壮硕优雅的希腊罗马人物形象，男的都没有男根，女的则披着衣服。设计本身是两件、三件或四件真实的织布，大概是19世纪英国制作。讨论这些真实的布料或丝绸，感觉非常怪异，它们有将近两百年历史，比人的尸骨更像沉默无声的经验，却没有像博物馆里的真正古董那样被公开合法化，如此不牢固地固定在这些脆弱的纸张上。令人奇怪的是，对这些“寓言”，并没有给出什么阐释或解答，尽管在一场又一场的争论中，它们都被称作“寓言”。所提供的只有对织布材料的简短说明，以及对它们恰当用途的大概提示。这些布料常常是对中国或印度织布的粗糙仿制，尽管

它们当然从来没有被那样称呼。如果并不想对被指定的形象做出阐释，那么我们可以分派给这个特定命名，即“寓言”的意义，又是什么呢？以鲁道夫·阿克曼可以理解的意义，一个寓言难道不恰是至少二级的符号学编码，其存在就是要被解码？

当然，我们可以假定，那些“寓言”仅仅暗指在帝国的权威下，存在着对意义的巨大建构，这意义让英国女性阶级主体的日常自我表现，充满着远超过她自身领会能力的词汇重负；也好像是提醒她，作为地理政治语境中的这样一个主体应担负的责任。（我们可以想象，詹明信为美国男性阶级主体传授的“认知地图”这一教学计划，是一个优秀的对策，可以响应如今在运作中的意识形态构成。）[172]

另外还有一个指示性的读解，可以理解杂志为何要炫耀强调“寓言”在这些表现性设计中的地位。它们掩饰了另一个叙事：这些抽象拼贴画（在严格意义上，这些是“粘贴上去”的事件）生产的文本，无意中将帝国织品贸易寓指为意义的特定所在，一个在指涉上具有特权的话语领域。[173]整个设计标志着某种类似“管理”之物，它通过卖弄地指向一些其他的巧妙“物件”，而掩盖了殖民主义剥削与侵犯的一面。这一“物件”就是再现的材料/布料，“在历史上”至少五次被铭写（从希腊到罗马，到基督教，再经由英国，到帝国），它凸显了自身却没有被解码。这点“真实”的布料——在英语中不过是“材料”或“料子”——将自身置入表现这一符号帝国被承认的领域中，并被仔细编码。没有一个说得出名字的主体（詹明信论文里的梵高、沃霍尔、波特曼和派里曼）赞美这一编码，其中也没有欣快症乌托邦的任何迹象。这一“隐喻”乌托邦，是帝国主义商业（对布料贸易消费者的操纵）这一“概念”的一部分。在我的幻想中，寓言性的布料，无声预示了那一无限的可能性，就是那点材料本身的表意潜能更为错综复杂的无限可能性。它们本身是实实在在的换喻，是能标志矛盾修辞的换喻：文本由原材料编织而成，然后在剥削的舞台上被呈现，这一舞台为“个人（女性）主体”提供了一个效仿模式。时尚不是对主流文化审美风格的规范叙事，这些审美风格对生产方式的叙事，在构造上亦步亦趋。相反，这是关于生产的故事——爱出风头的“个人主体”的主流自我表达的生产，这些自我表达是文化阐释的源泉。詹明信或波德莱

尔对“我们的世界”的惊人直觉，以及纽约时髦激进分子那充满自信的喋喋不休，也属于这一系列。与之相反，如今的“社会倾销”则压制了新属民的声音。

“跨国性”这一文化研究的新专门术语，在进一步和转喻的意义上，越来越成为“人的流动”的同义词。要将资本决定里的一个变化，重新编码为文化上的变化，这是文化研究特别是女性主义文化研究里一个令人惊恐的迹象。一切都在成为“文化的”。我希望读者能够注意到这一表述与詹明信的表述（本书第315页）之间的差异与相似。

就像联合国跨国公司资料库告诉我们的，一个跨国公司是一个企业，它在两个或多个国家内进行价值增值活动。[174]

对我来说，这里，“价值”这一词汇，既是对马克思的嘲笑，也是对学院派马克思主义的讥讽，后者表明“价值”在理论上并不可行，以此显然厚葬了这一马克思概念（就像海因兹和赫斯特根据其他理论，让“生产方式”安息了一样）。[175]然而，因为“价值”或“价格”（德语是“Wert”）（对马克思来说，就是能够用各种方法衡量的“纯粹无内容形式”）就像“增补”一词一样，含糊而易变，它如今被用来衡量他们劳动的“廉价”与我们企业的花销之间的落差：它就是价值增值——以商业资本主义的超现实电子模拟方式进行。

在一个跨国公司内，生产关系是跨越国界的对外直接投资——美其名曰转移配套资源（技术或管理技能），因此，也再次为全球超现实提供了支持；有时，它通过被压制声音的属民在海外重新定居的曾孙女做到这一点。我想我该用一小则轶事作为例子，来证明这一显见的事实。

在我这么做之前，让我解释下为什么我每次提到跨国性或另类发展，都会提到孟加拉国。只要这本著作关注殖民/后殖民话语，那么，印地语（印度国语）的一般知识、梵文（印度教古典语）的基本知识、孟加拉语（我的母语）与英语的双语背景，以及一个有良心的流散者的政治/文化知识面，都让我能够一路钻研，只要我不妄称自己是南亚专家。随着我对跨国当下的历史的兴趣越来越浓，有两件事

情变得很清楚：首先，反对全球化的真正前线，是全球包围运动的无数地方舞台。孟加拉是一个亚殖民小国，它在跨国电子剥削开始掌权时建国，为抵抗全球化提供了一个更为活跃的领域；尽管印度当然也参与了广为人知的大规模运动。我同样意识到，如果想要介入——而不是不再与行动主义领袖交换看法——那些看上去是由“当地”发起的活动，并从中学到些什么，就必须对那门语言足够熟悉，以跟得上各种方言变化，而对我来说，那门语言就是孟加拉国的国语孟加拉语。

印度和孟加拉在跨国性方面的差异相当重要。印度独立是第一次大规模进行的解殖运动。1947年到1949年制定的宪法在新殖民主义萌生时写成，当时，人们还想象新兴的布雷顿森林体系会分配全球的社会公平。那部宪法提供了一种经济结构，在某种程度上使它免遭国际剥削的掠夺。但我的故土西孟加拉邦（孟加拉语是当地语言）的情形，却与之相当不同，因为它的政府二十多年来都由左派阵线执掌。因此，印度（其经济受保护）以及并尤其是西孟加拉邦（左派阵线执政），都不是对外直接投资的沃土。（当然，在前苏联解体后经济重组的情况下，情况急速变化。）

为了将基于出口的本地服装业放置在跨国性内，让我们用一件每天都会发生的平常事，来解释跨国性并不主要意味着从一个地方流动到另一个地方的人群，尽管劳动力输出当然是我们调查的一个重要对象。我曾在讨论女性主义文化研究的一次研讨会上，提出过这件平常事。

这个例子就是一个冬日里纽约新博物馆开幕式上的佳亚特里·斯皮瓦克。我在纱丽外套了件夹克，而且，为了让自己更暖和，在夹克下又穿了件长袖棉布上衣。那是一件极为普通的“FCUK”牌[176]素色便宜货，“孟加拉制造”。相反，我穿的纱丽，虽然也是由孟加拉制造，但却是由普拉巴塔纳织品公司（Prabartana Weavers）与艺术家法丽达·阿赫塔尔和法尔哈德·马兹哈尔合作出品的一块极其精致的织布。在我看到那些工作着的织工之前，我对自己孩童及青年时期如此艳羡的印度细棉布“jāmdānis”是如何编织的一无所知。那是非常复杂的集体编织，同时飞快地刺绣，如果不是亲眼所见，很难相信，就像制作蕾丝

花边一样精巧困难。与国际服装业相关的对外直接投资，导致孟加拉悠久的手摇纺织传统正在消失。普拉巴塔纳不仅资助和“发展”编织团队，还试图通过承认她们是艺术家，取消织工所承受的认知暴力。这并不仅仅是对阿克曼《手册》的一种倒转，而且也是对它的置换；这里没有以寓言为指涉的改写。因此，我站在博物馆里，穿着展现跨国性矛盾的衣服，像一件展品，尽管没人知道这一点。也没有任何人或人群四处走动，发现这一点。可以有与跨国性相关的劳动移民，但鉴于后福特主义和出口加工领域，事实上这也并非必然。劳动移民的人口统计上的决定因素存在于别处，也超出了本章结尾所讨论的范围。

下面我要论述的，并非是对童工贸易的泛泛评论。甚至不是关于到处都有的童工，当然消除这一现象毫无疑问是件好事。我要论述的是：使人权成为与贸易有关的一项投资；联合抵制政治的轻易的善意；道德帝国主义贪图方便的残酷；与当地企业家做交易，而他们本身受制于自身的贪婪与全球贸易的贪婪，后者导致了没有任何劳动法；在此之中寻找证据，证明通过外资援助而一直介入他国事务这种行为的正当性；等等。因此作者再次呼吁承认地方抵抗的能动性，它与包围全球的人民运动相连。

1994年《关贸总协定》签定后，市场相对来说更为开放，似乎北方市场将要充斥着南方制造的成衣。这就是为什么在1995年停止《关贸总协定》、建立世贸组织作为独立且永久的监督者之后，现在所谓的“社会倾销”开始专门在基于出口的服装业中执行：抵制他们的产品，因为他们雇用童工。在这方面，在管理背后，运用了民族主义和种族主义来统一北方劳工。1993年，美国参议院在一份报告的基础上，通过了臭名昭著的《哈金法案》（1993年《禁用童工法》），这份报告由美国劳工联合会——产业工会联合会编纂，这个机构常常与美亚非自由劳工研究所（AAAFLI）合作，以摧毁南方的劳工需求。美国全国广播公司在一次电视报道中向公众揭示，在这一法案的最初版本及最终定稿期间，52%的外资、孟加拉生产的服装（换言之，并非我穿的纱丽，而是我的“FCUK”上衣——在历史与经济中纱丽是另一种织品文本）进入美国市场；接下来，《华尔街日报》又报道说，美国最大的零售商沃尔玛因为进口由童工生产的服装，其股票每股跌

了0.75美元。[177]

在我所在学校的一次性别研究会议上，有人解释，对“童工”议题这种别有用心的利用，是阻止进口发展中国家出口商品的一种方式，但是这种阐释被一位推崇美国民族主义（国内）福利的社会学家，用一种荒诞的文化相对论而草草抛弃：就好像童工不过是孟加拉文化的一部分，我们不该干涉！要进一步阐述这一不耐烦姿态的社会脉络，已超出了本书讨论范围。不过简单地说，恰如殖民主义曾经并正在别有用心地利用家长制一样，跨国资本也利用种族主义，从而分裂了工会运动，这一运动早就关注基层职业安全与高层协作管理（“感谢”美国最高法院1980年作出的叶史瓦裁决[178]，美国学院人士不管愿不愿意都成了高层管理人员）。第二国际的悲惨故事再次上演，这次具有一个全球焦点。

与家长制的共谋，将世界资源的过度消耗，全部归咎于南方最穷妇女的两腿间，让药商可以向这些妇女倾销危险的、强制性的长期避孕药物，这是一种未经审视的人口控制，应与计划生育严格区分开。但北方不具备跨国读写能力的善意女性主义者，带着“无知的好心”，全心全意支持这种做法。[179]任何对此的批评，都被归为反对计划生育的文化保守立场。

相似的，与种族主义的共谋，也让不具备跨国读写能力的善意自由派，支持对雇用童工的南方服装工厂进行法律制裁。［对那些好心人来说，关键是通过贯彻更为公平的劳动法，让劳动力不那么“廉价”——提高可变资本成本，但是，在“热和平”中，这不过是个白日梦；世界银行就是反对工会的力量。鉴于罗蒂都轻易上当（见本书第354页注释），我对这点不再肯定。真正的计划显然是，“美国及其他发展中国家的成年工人，他们的工作不该因进口发展中国家童工生产的产品而处于危险中”。（1993年《禁用童工法》，第九条）美国政府可不是那么好骗。］所谓充满人情味的影像早已就位，比如那部纪录片，非常抒情地拍摄了巴基斯坦制砖女孩的辛劳一天，还“授权”配音替换掉她讲的乌尔都语；又比如另一部纪录编织地毯的男孩的影片。这些影片的观众既不愿意，也无法看懂或听懂那些所谓童工向这

一领域的劳工行动分子提供的无数不带感情色彩的、符合事实的简短证词。[180]这些儿童在介绍他们的工作条件时，当然不持赞美态度。但是，因为缺乏任何实质救济或基础设施方面的支持，他们发现，那些远道而来的美国人要夺走他们工作的决定，完全令人不解。[181]

那些天真但狭隘的狂热分子，其眼界无法超越简单的道德主义，也听不见孩子如何被迫“不言说”自身，在这些狂热分子身上，发生了什么？之前已经解释过，在此我只能讨论孟加拉的例子。任何理论结论都必须因具体情况而修订。孟加拉例子并不适用于整个南方。当我们身处大城市的单一国家公民社会时，更容易谈论后殖民。但对发展中国家的经济描绘，取决于地理政治地图上的民族的历史。轻易提出的世界大同，有可能成为证明地理政治无罪的辩护。

这章至少回溯到鲁道夫·阿克曼，在这一章中，我们必须思考操纵着文理的资本的文本。服装业并没有将自身建立在未被铭写的土地上，为女性开创“发展”。诚然，那些女性否则就困在家中了，她们去工厂工作，因而也进入了世界。但是，没有基础设施作为支持就进入世界，并不是一件毫无疑问的好事；这就是有心的读者必须重新引入伦理特异性之处。在此方面，鼓励成立女性微型企业——没有基础设施的信贷诱惑——就是金融资本领域的一个相应现象。

联合抵制行动开始后，工厂有时会雇用一些虚报年龄的孩子。而当这些孩子的确失去了他们的工作时，他们就成为了二十四小时的家庭工人，报酬少得可怜甚至没有报酬，也许会沦为雏妓——不然就挨饿。有时一些女孩子跟着她们年长的女性亲戚前来工作。这当然已经是最迫不得已的“儿童看护”了。但是，因为没有基础设施的跟进，这些童工、被压制声音的属民，就连这点损失也承受不起。《哈金法案》却这么写道：“用少得可怜的薪资雇用十五岁以下儿童，摧毁了家庭的稳定。”（第八条）对女孩来说，这些话似乎是难以理解的讥讽。

早在1995年，孟加拉服装制造及出口协会与许多当地非政府组织达成协议，并获得国际劳工组织和美国驻孟加拉大使发表声明支持，

该声明说它将在经济上补贴那些问题儿童的父母，而那些孩子也将接受初等教育。补贴的钱并不多——按当时汇率，大概一个月7.50美元；而至于教育费用，“每个孩子每年大概36美元”。[182]

让我们注意，这里提供的“教育”没有什么实际用处，因为它绝对无法跟民族教育体系接轨。要获得入学许可，必须出示机器打孔的身份卡，而这身份卡早已随着他们失去工作而失去了（交给原先的雇主了）。等到曾经的童工有一张这样的身份卡，可以入学，两年或更多年头已经过去。达卡的皮亚拉巴格棚户区，就有十五对父母说，如果孩子不用那些没用的身份卡（不是带有照片的身份证）就可以入学，他们愿意放弃每月津贴，但这要求遭到了拒绝。而补助金的支付拖拖拉拉，日渐减少，需要田野考察者不断追讨。电视上不时报道的数字，跟现实几乎没什么关系。不难理解，当局极不情愿公布信息。遣散童工后，当局连哄带骗，任他们自生自灭，面对这一切，《哈金法案》义正词严的愤怒，或海外捐助者的善意，都丧失了所有可信度。我本人直接介入就是要评估基础学校教学的性质、质量、有效性及实用性。有人呼吁恢复那些儿童的童年神圣性，那些儿童在外方直接投资的成衣工厂里工作，但我敢肯定，在这所谓恢复之后的可悲情境中，这些问题不可能被提出。[183]

我的信息提供者西玛·达丝（Seema Das）做了许多实际的跑腿工作，我向她保证，我会在最主要的渠道输入这些信息，这样，那些充满悲情、感伤和所谓人情味的影像，不会让那女孩无法言说自身。（她和我都坚信——虽然尚未被证明正确，田野考察领域之外的学术书籍有一定影响力。）当我（在请求下）勉为其难地对达卡一小群作家、记者、大学生和知识分子谈论解构时，西玛听了十分钟后，就悄悄退席了。知识分子、行动主义者和企业家在那边并不必然团结在一起，就像他们在此并不团结一样。而我将我这部微末的著作，放在那三分的分歧中。

在本章中，我试图审视多元文化和全球性的相互影响。后现代主义是晚期资本主义的文化逻辑吗？在此争论中艰难行进，我逐步整理出文理的文本之流，从而让我可以与那本书相遇，当我修订本书时，

我曾不得不一直将它推在一边。也许我可以如此重新表述詹明信那个富有思想性的书名：经济后现代化的受害者不是文化主义者；他们教会我们始终关注被删去的后现代性的资本逻辑。关键也许不是同时思考资本主义的善恶。相反，请我们决定，当文本与文理之网渐进延伸时，我们是否可以将康德的《判断力批判》和像孟加拉马克思主义杂志《爱》（Chinta）那样的文献（见本书第415页注释）缝合在一起，而不用以一种日常的或错误的做法损害从决定论向反思判断（例如首要/次要、数据/研究、田野考察/人种志、本土提供信息者/主人话语）的转换，我们在研究和教学里常常进行这种转换；反之亦然。[184]马克思可以将《逻辑学》与蓝皮书结合在一起；但那仍然只是针对欧洲；而且，在那过程中，缝合被拆解了。

【注释】

[1] 最初讨论源自对詹明信的《后现代主义，或晚期资本主义的文化逻辑》（“Postmodernism：or，The Culture Logic of Late Capitalism”，in New Left Review 146，July——Aug.1984：59——92）一文的争议。此文后来成为詹明信1995年出版的同名书的第一章，但它本身影响更为深远。进一步说，它的假设在书中得到了详细阐释，与全书内容并不冲突。我因此将讨论局限于这篇文章，尽管引文页码有所变化。

[2] 这些访谈被收入哈贝马斯，《自治与团结：访谈录》（Jürgen Habermas，Autonomy and Solidarity：Interviews，ed.Peter Dews，London：Verso，1986）。

[3] 有关这些争论的进路，见《哲学手册》（Les Cahiers de philosophie 5，Spring 1988）。

[4] 彼得·比尔格，《先锋派理论》（Peter Burger，Theory of the Avant-Garde，tr.Michael Shaw，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1984），他接着又写了《现代主义的衰落》（The Decline of Modernism，tr.Nicholas Walker，Cambridge：Polity Press，1992）。

[5] 詹明信，《后现代主义》，第16页；后文提到此书时标注为“PM ”，随文标注页码。

[6] 雷蒙·威廉斯，《马克思主义文化理论的下层与上层结构》（Raymond Williams，“Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory”，in Problems in Materialism and Culture，London：Verso，1980，pp.40——42）；《马克思主义与文学》（Marxism and Literature，Oxford：Oxford Univ.Press，1977，pp.121——

127）。下一所引段落出自《马克思主义与文学》第126页。

[7] 我希望到现在可以清楚，我并不是在此讨论当代印度艺术。有关印度艺术的历史分期，见吉塔·卡普尔，《中心——外围模式；或我们被如何摆放？印度当代文化实践》（Geeta Kapur，“The Centre-Periphery Model；or，How Are We Placed? Contemporary Cultural Practice in India”，Third Text 16/17，Autumn/Winter 1991：9——17）；以及《全球化和文化》（“Globalization and Culture”，Third Text 39，Summer 1997：21——38）。

[8] PM 46，楷体为笔者所标。对“全新”事物的宣告，给予詹明信的著作某种魅力。

[9] 欧内斯特·曼德尔（1923——1995），比利时马克思主义经济学研究者，他曾将资本主义划分为三阶段：市场资本主义、垄断资本主义、晚期或跨国资本主义。——译注

[10] 简·布罗维，《为服装业女工规划未来》（Jan Borowy，Designing the Future for Garment Workers，Toronto：International Ladies Garment Workers' Union，1995）。

[11] 有关一个“负责任的”的吻合，见德洛丽丝·海登，《七个美国乌托邦：共产社会主义的建筑》（Dolores Hayden，Seven American Utopias：The Architecture of Communitarian Socialism，Cambridge：MTT Press，1976）。有关地方的、自我种族化的、后殖民的、文化上自我表达的、制造“不相称”的、宏大的、公共建设的空间，见查尔斯·柯里亚，《公共、私人和神圣》（Charles Correa，“The Public，the Private，and the Sacred”，Daedalus 118.4，Fall 1989：93——114）。这是挪用“神圣”，来表示黄金时代主要宗教的文化保守观点，它当然认为那并不是真正宗教的：“所谓神圣，并非只指宗教的，也指原始的。”这一表述出现在美国一份高端普世主义杂志上，这份杂志有着一个与之相称的怀旧的希腊刊名《代达罗斯》［也适时地在印度相似类型期刊上转载：《建筑与设计》（Architecture and Design 8.5，1991：91——99）］。将此与我下面的讨论比较：在我们试图理解原住民文化习俗时，“神圣”是作为彻底他性的自然的名字。我们的问题是，讲求权宜之计、以阶级为基础的世俗论者，误以为我们提倡柯里亚那样的怀旧论断，于是不再支持我们；而美国文化主义的道德帝国主义则认为这种自我种族化的怀旧相当有用。一种未经审视的国际文化研究，与一种未经审视的美国本土种族研究联起手来，大大加速了只能称作意识形态国家机器的机制的运转。华盛顿大学建筑学院教授普拉卡什写道，“［在印度，］大量日常建筑师受托在全国各地进行小型建筑特别是家庭住宅的设计，他们将‘vastu-parusha mandala’［柯里亚的研究主题：印度经典建筑体系］”用作模本，当然，省略了早先为建造庙宇而进行的复杂天文计算。普拉卡什接着又说，“我认为这也是常见的：他们在名片上宣传他们将印度经典建筑体系用作设计模本”（未发表的私下沟通）。这是一种新殖民类型的知识暴力，是在日常都市生活层面上进行的种族自我翻新，它与第352页注释里巧妙提到的汤米·希尔费格牌夹克衫关联紧密。德里的小裁缝铺，在街灯柱上贴

手写的广告“门族（应为民族，原文如此）服装”。建筑和服装是我们容纳和书写我们的生命、身体与家具的方式。我想说的是，不是对原始纯粹的某种渴望，拒绝将此视为后民族多元抵抗的一个变体。事实上，是这样一个事物那和善却狡诈的面容拒绝的，这个事物允许美国向“更古老文化”“出口民主”，即便游历世界的自我种族化者是因差异而受到邀请的。而且，就如《对外事务》（Foreign Affairs，美国政府对外事务委员会杂志）的编辑所认为的，只有人均收入至少6000美元的国家才能够实行民主；因此，先要“通过外部援助、警力计算机化而不断干涉国家事务［就如在坦桑尼亚］，以促进他们的经济发展，然后再来考虑输出民主”。（于1998年3月19日至21日在美国弗吉尼亚大学召开的“美国身负推行民主的使命吗？”研讨会上提交的论文；引号内部分是对原意的复述。引号用来表示每个词的编码价值。这一编码也内套进此书中。对编码的一种被认可的无知，唉，还有正在进行的忽视，使抱必胜信念的多元主义和有怀旧之感的本土主义得以发挥作用。一切还是老样子。）

[12] 詹明信本人也许并不承认那一串概念指向德里达。但是“不确定性”呢？

[13] 从最初写作开始，拉克洛和墨菲的《霸权与社会主义策略》就指出了将解构主题最有效地转换为政治描述的做法。另参见《解构、实用主义、霸权》（Laclau，“Deconstruction，Pragmatism，Hegemony”，in Chantal Mouffe，ed.，Deconstruction and Pragmatism，New York：Routledge，1996，pp.47——67）。

[14] 《属民研究：解构历史编纂》（“Subaltern Studies：Deconstructing Historiography”，in In Other Worlds，pp.200——201）。

[15] 在《签名事件语境》一文中，书写结构被形容为一种结构的名称，它类似于对书写的逻各斯中心论断，这一结构当然跟人类利益本身有关，而且，在某种无关紧要的意义上，也是错误的。

[16] 事实上，文本分析显示出，所有所谓的后结构主义者，在他们最为理论化的层面，都将主体情境化了，而非杀死主体，或宣布主体已经死亡。人文主义将人（最多是人类存在）命名为未受审视的主体能动性的主人。质疑这一信念并不是要“杀死主体”。

[17] 在早期一篇爱挑毛病的论文中，沃劳德·高泽西正确指出，我应该修改一段卢梭引文的现有译文［见《通俗化德里达》（Wlad Godzich，“The Domestication of Derrida”，in Jonathan Arac et al.，eds.，The Yale Critics：Deconstruction in America，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1983，p.40，n.10）］。他说，“作为显现的真理……预设了可被记录的神灵显现例子的出现……德里达的尴尬在于，为了使逻各斯中心主义显露出来，他必须叙述它的故事……德里达对叙事的双重依赖，让他的解构被逻各斯中心主义所损害”（第34页）。但是，就文章标题而言，我想读者无法猜到，也许高泽西是在斥责德·曼“将德里达通俗化”，因为他在这一“损害”中发现一种“不连续性”，一种“盲见”？但大多数批评家都不会犹疑，他们会认为对这一无法还原的绝境的认知，不过是道德的、政治的、逻辑的等各种各样问题。吉尔

斯·古恩的《批评文化与文化批评》（Giles Gunn，The Culture of Criticism and the Criticism of Culture，New York：Oxford Univ.Press，1987，pp.60——61）一书就是典型例子。出于对这一倾向，特别是约翰·塞尔将理论微妙性诊断为失败的愤怒，德里达在《签名事件语境》一文中创造了“sec”（“signature event context”的缩写）这一表达。

[18] 科林·海，《重思危机：新右翼的叙事和危机的构建》（Colin Hay，“Rethinking Crisis：Narratives of the New Right and Constructions of Crisis”，Rethinking Marxism 8.2，Summer 1995：63）。

[19] 德里达，《法的力量》，第967页。

[20] 德里达，《杠杆：或学院之争》（Derrida，“Mochlos：or，The Conflict of the Faculties”，in Richard Rand，ed.，Logomachia：The Conflict of the Faculties，Lincoln：Univ.of Nebraska Press，1993，p.11）。下段引文也出自这一页。这一段也值得探讨，是因为在此前三页，德里达引用了海德格尔的教区致辞，对这一致辞做了简短分析后，他评论道：“我今天无法探索这条道路。”（第8页）我相信，通过《论精神》中的探索，他得出的结论与《杠杆》的结论不同。

[21] 威廉斯，《唯物主义与文化中的问题》（Problems in Materialism and Culture，London：Verso，1980，p.36）。

[22] 白南准（1932——），先锋艺术家，新媒体艺术先驱。曾用当时先进的手持录影设备，创造出《电视大提琴》（TV Cello，1971）、《电视佛陀》（TV Buddha，1974）、《电视罗丹》（TV Rodin，1978）等一系列录像艺术。——译注

[23] 詹明信，《政治无意识：叙事作为社会象征行为》，第102页。这是解构的天分，能臆想这一“事件的不可改变的形式”，解缆“关于必然性的经验”，让它成为关于不可能的必然经验。历史作为“彻底他性”的名字，并没有“拒绝欲望”，而是通过以计谋使得顺应时势处于时间化之前，甚至超越时间化，从而让欲望继续。

[24] 认知地图，心理学名词，指在过去经验的基础上，产生于头脑中的对某个空间的认知图象，类似于一张现场地图的模型。它是一种对局部环境的综合表象，既包括事件的简单顺序，也包括方向、距离，甚至时间关系的信息。——译注

[25] 叶芝，《幻象》（W.B.Yeats，A Vision，New York：Macmillan，1961，p.25）。

[26] 《资本论》3：958。这段话的其余部分在第958——959页。我将“Verhältnis”译为“结构”，是因为马克思对这个词的使用，一直表明它比“Beziehung”（相互关系）更具系统性。［见黑格尔，《逻辑学》（Hegel，Science of Logic，tr.A.V.Miller，New York：Humanities Press，1969，p.554）。在德语中，“关联”一词是“Verhältnis”。］这类似“革命”与“Umwälzung”（颠覆）之间的关

系。在德语中，我所强调的这个短语放在整句话前面，使得剩余劳动的有益结合在更深程度上依赖于社会的更高级形式，也减弱了对纯粹资本主义的赞美。对马克思著作中的结构萌芽这一概念的批判，见德里达，《位置》（Derrida，Positions，tr.Alan Bass，Chicago：Univ.of Chicago Press，1981，p.78）。当然，这对我在此的论述没有影响。

[27] 马克思，《早期著作选》，第328页。英译文有改动。

[28] 我的论证，受惠于阿尔弗雷德·施密特大量研究的资料《马克思的自然概念》（Alfred Schmidt，Concept of Nature in Marx，tr.Ben Fowkes，London：New Left Books，1971，pp.76——93，127——163）。当然，很显然，我关于界限的概念与施密特的不同。

[29] 马克思作为一位相当不错的希腊文化研究者，不可能忽略以下事实："μεταβολη"通常指统治的变动，就像"σνμβολη"既指冲突也指契约。

[30] 原文为"paleonymy"，意思是"原先的意义"，但它同时也有"让原来的东西黯然失色"、"使美好的东西变样"的意思，因此跟"抹除"（erasure，effacement，斯皮瓦克经常用的词）有关。——译注

[31] 从我最初写下这些话以来，德里达的《马克思的幽灵》至少证明了这句话的后半部分是正确的。我期待巴利巴尔即将发表的对那一文本中"救世主情结"的评论。

[32] 鲍勃·派里曼，美国诗人、编辑、教授，写过《中国》一诗。——译注

[33] 这当然并不是说从未发生什么。这是德里达与罗蒂的一个小的共同点，是在AF里可以找到的故意平实化的实用阐释。我与这一立场的差别将在这一章稍后进行说明。

[34] 隐藏的暗喻也许并不恰当，因为对揭露来说，这一掩饰也许是必要的。称它为一种清楚说明共谋关系的重写或字谜吧。

[35] 事件——"événement"或"Ereignis"（海德格尔）——是一个沉重的哲学论题，我没有受到处理它的训练。我只能以更通俗的方式在此提出我的看法：德里达书写中的"événement"，指无限延异的"当下"——"eine differente Beziehung"（黑格尔）。

[36] 还有一点证据可以表明德里达不是后现代主义者。他关于不可简化的可复述性（"引用"不可避免）这一概念，导致了持续挖掘的创伤结果，这一挖掘是由对一个"原创"的不可还原的、假定的延异施行的。因此甚至文本/织品——文理（text-ile）或编织的暗喻也是可疑的。弗洛伊德曾指出，妇女"编织"阴毛，以掩盖她们缺乏阳具的事实，由此将这一暗喻"自然化"了［《女性特质》（"Femininity"，SE 22：132）；我不得不再次失礼地说，这位维也纳绅士"科学"地提出了这点，上百万男女认真地思考这

点，而一位妇女将法丽达·阿赫塔尔（孟加拉电影演员，在20世纪70和80年代很活跃，也积极加入了好几个为妇女儿童争取权利的非政府组织。——译注）作为“本质主义者”而不予考虑，这一切让我震惊］。“可复述性”就是剪切、粘贴——在此指剪下又缝上（couture et coupure），而切口在流血。［必然但不可能的第一“剪”就是与“原创”的延异，比如活在时间之中的原始伤口。“所有突出例子都是如此被剪切（se découpent）。如果可能，请注意那些洞……在此，我所做的、也只能（puis）做的，就是引用，就如也许你刚才所见，（或就如也许你将要所见——“comme vous venez peut-être de voir”，《丧钟》一书的教导）：只有替换围绕着生理伤口的句法排列，不管这伤口是真正的还是伪造的（feinte），才能指向（signale）他者并使得他者被遗忘。”（德里达，《丧钟》，第208页b，第210页b，第215页b；英译文有改动）］。派里曼在对话中提到的这些中国照片和表意标题，就是“例子”。（这可以与所有关于波德莱尔诗里的“女黑人”的传记材料相比。）从混杂表意文字，到混杂表音书写，到吸引注意，到被遗忘（注销？抹去？），这一句法排列的替换，远比缺席指涉更为复杂。如果你愿意这么想，派里曼在诗歌里要对移民问题负责。你必须决定，在此，被主流社会意图拽入而成为一个新兴形式的（各种）残留形式（中国怀旧以及美国怀旧），到底是种替换还是对立；它们与前新兴形式混杂在一起。无论如何，对德里达这样的人来说，所有这样剪切的伤口都会流血。而对斯皮瓦克来说，这是从阐释的大男子主义（父名中的缺席指涉）模式到女性主义（前新兴形式的流血）模式的转换。

[37] 德里达，《人之终结》，第114页。

[38] 又称幸运签饼，西式中餐里常见的一种饭后赠送甜品，内藏预测运气的小纸条。——译注

[39] “我不是像詹明信所写的那样，是看了摄影集之后才开始写那首诗的，而是在看了某类中国初级读本后写的，那里面有关于‘世界’的简单四色图片：家庭、厨房、学校、河流、机场和乡村节日。”［鲍勃·派里曼，《诗歌的边缘化：语言书写和文学史》（Bob Perelman，The Marginalization of Poetry：Language Writing and Literary History，Princeton：Princeton Univ.Press，1996，p.176，n.37）；注释中所有派里曼的引文都出自此书］这里有一个选择，它由你拿在手中的这本书的所有不均衡利益所预示，就是视“派里曼”为文本人物，编织诗歌和批评，或将诗歌编织为批评，而不要合并两者。初级读本归化了美籍（儿童）进入母语（他者语言）的通道。个体发生学与殖民/后殖民移民的更大经济制度之间的共谋关系，由派里曼早先征引过的美国诗人雷·阿尔曼特劳特（Rae Armantrout）的《立正》（“Attention”）一诗标示出来。就像大部分倾向理论的文学批评家一样，派里曼没有意识到拉康在很大程度上受到梅兰妮·克莱因的影响，而这一点未被承认。“‘腹语术/是母亲的语言，’”派里曼写道，“它关联到一种模式，即语言主体如何通过一套复杂的模仿、控制和反叛而得以形成，这一模式使得所有的自我都是彼此的多重主人和傀儡；这就是浓缩为一句难忘的话的拉康学说。”（第22——23页）对梅兰妮·克莱因的读解，让在语言另一边的主体，进入了召回时间赠礼（如果有的话）的痕迹结构；也让主体从母语向前，进入将生命时间化的宽泛伦理经济机制，在此情形下，就是文化冲突的混杂生活。派里曼谨慎地写道，“70年

代［作为一个时期，那时］对现代主义抱负会重生的信念，以及对诗歌的文化中心性会重生的信念，比90年代更易保持。如今的‘并置’可以说是晚期资本主义的征兆，而非对抗”（第62页）。——“并置”是雷蒙·威廉斯的用词。但并置需要语法，而且，就像“一个符码………..在整个叙事内，读者……都被这符码所指”［巴特，《叙事结构分析》（“The Structural Analysis of Narrative”，in Image/Music/Text，tr.Stephen Heath，New York：Hill and Wang，1977，p.110）］一样，可以运作一个持续的主唱段，因此，也就可以为对立开启道路，并在单面性中绑定主体。为了“从中获得自由”，这单面性可靠地双重束缚了每一对立，而这一“从中获得自由”，被“通向……的自由”的可怕前景所萦绕。派里曼诗歌开篇对庞德和德里达的区分，可以与他的这段话一起记在心中：“它［《丧钟》］真的/我是说/与《诗章》那么不同吗？（是的，《诗章》日渐增强的内在不一致，反映了庞德的无意之语/写作情境；但德里达的反复表达很重要。与庞德不同，德里达的剪切线头总是到处都是。）”（第9页）

[40] 利奥塔尔，《教育异教徒》（Lyotard，Instructions pa?ennes，Paris：Galilee，1977）；《异教徒入门》（Rudiments païens：Genre dissertatif，Paris：Union Générale d’Editions，1977）。王尔德和巴特的日本，与海德格尔的希腊、德里达的法国不同。在后者，“剪切的线头总是到处都是”，而你可以用它们来编织“jamdani”（一种印度细棉布），不管编得“好”还是“坏”。

[41] 不管这两个词语是连接的（正面的或负面的）、去连接的，或分别使用的，都将指示文化政治。“后殖民”一词常常以不同方式在两者间调停。

[42] 彼得·布鲁克（编），《现代主义/后现代主义》（Peter Brooker，ed.，Modernism/ Post-Modernism，London：Longman，1992）以及马克·威格利，《解构的建筑：德里达的幽灵》（Mark Wigley，The Architecture of Deconstruction：Derrida’s Haunt，Cambridge：MIT Press，1993）两本书可以让我们感到时间的行进。詹明信明确声称，80年代在建筑方面明确存在后现代主义，如今这种说法已经过时，我这本书最初采用的殖民话语或麦克卢汉对第三世界的预测也是如此。

[43] 在瓦尔特·本雅明和保罗·德·曼的影响下，早些时候，我开始理解文学生产领域里的这一点，看来如此。见斯皮瓦克，《诗的寓言与历史》（“Allégoric et histoire de la poésie：Hypothèse de travail”，Poétique 8，1971：427——444）；以及《思考寓言原则》（“Thoughts on the Principle of Allegory，” Genre，Dec.1972：327——352）。

[44] 川久保玲（1942——），日本著名时装设计师，其服装品牌“Comme des garçons”就意为“像男孩一样”。——译注

[45] 卡罗尔·特洛伊，《像男孩一样》（Carol Troy，“Like the Boys”，Village Voice，14Feb.1984，pp.37，41）。此书所有引文都出自这两页。作为东方主义的、女性主义的、资本主义的文化至上主义者的刻板描写，整篇文章都值得读解。我以这篇文章作为例子。我并不认为卡罗尔·特洛伊必然特别愚蠢或奸诈；这不过是激进的、

时髦的小报新闻作风罢了。我也不认识川久女士，无意说叨她的好坏。我对她感兴趣，是因为她代表了，也自我表达为在有用的论述领域内的论述生产，其中，历史和话语是正被抹杀的经济的前提与后果。同时，我也视她为某种例子。我可以用一位孟加拉女性设计师和巴黎大众杂志《她》（Elle）作为例子，但我认为这样我就无法保持例证的距离。对建筑来说，很容易对比日本和纽约，但如果看一下著名建筑设计师伯纳德·屈米的《事件——城市（实践）》（Bernard Tschumi，Event-Cities［Praxis］，Cambridge：MIT Press，1994），这一对比就会被推翻。就日本女性主义来说，日本女性参与全球范围的抵抗运动令人印象深刻；我手中就有一本日本活动家以孟加拉文（而不是译成孟加拉文）写成的关于分娩的书（Mugiko Nishikawa，Japaner Motoichi Gramer Janmo-poddhotir Poriborton o Adhunik Dai，Dhaka：Narigrantha，1992）。松井耶依的《女性的亚洲》（Yayori Matsui，Women's Asia，London：Zed，1989）也叙述了一个不同的故事。

[46] 就如1998年3月12日纽约晨间新闻报道的，这些法律逼得日本企业家不得不上吊自尽。我们跟不上正在消失的当下。读者要记得，那一时期亚太地区金融资本正在崩溃。

[47] 梅尔塞·坎宁安（1919——2009），美国著名舞蹈家和编导，他的前卫作品包括《广场游戏》（1976）。——译注

[48] 竹内好（1910——1977），战后日本重要左翼思想家。——译注

[49] H.D.哈鲁图涅《可见的话语/不可见的意识形态》（H.D.Harootunian，“Visible Discourses/Invisible Ideologies”，South Atlantic Quarterly 87.3，Summer 1988：453——454）。

[50] 竹内好，《近代的超克》（Takeuchi Yoshimi，“Kindai no chokoku”，in Takaaki Yoshimoto，ed.，Gendai Nihon shiso taike，vol.4：Nashonarizumu sboshū，Tokyo：Chikuma Shōbo，1964，p.402）。引自野口武彦，《文学中民族主义的再现和“战后时期”的终结》（Noguchi Takehiko，“The Reappearance of Nationalism in Literature and the End of the‘Postwar Period’”，tr.Betsey Scheiner and Yoko Woodson，paper delivered at University of California，San Diego，12May 1983）。

[51] 指20世纪。——编注

[52] 我还没有更新这方面的材料。

[53] 中文译文参考孙乃修译巴特，《符号帝国》，商务印书馆，1994年版。——译注

[54] 波德莱尔，《波德莱尔全集》（Baudelaire，Oeuvres，Paris：Pleiade，1944，pp.66——67）。

[55] 巴特，《符号帝国》（Barthes，Empire of Signs，tr.Richard Howard，New York：Hill and Wang，1982，p.3，楷体为笔者所标）。

[56] 欧内斯特·费诺罗萨（1853——1908），美国著名汉学家和诗歌理论家，其汉字诗学奠基作《汉字作为诗媒》曾对以庞德为首的意象主义诗歌运动产生过重大影响。——译注

[57] 新荷兰人（Neuholländer）火地岛人（Feuerländer）英文单词的结尾都是“länder”。——译注

[58] 英国最有影响的朋克摇滚乐队之一。——译注

[59] 英国后朋克音乐家亚当·安特所创立的乐队。——译注

[60] 马尔科姆·麦克拉伦（1946——2010），原英国朋克乐队“性手枪”经理，朋克摇滚时代的开创人之一，英国“朋克之父”。——译注

[61] 引自特洛伊，《像男孩一样》，第41页。

[62] 巴特，《符号帝国》，第3页。

[63] 我们当然能既不指责巴特，也不为他辩解，而是利用他的材料，就如我希望我对待德里达的材料那样。以下是在另一位解构实践学者格里格·乌尔默［曾著《应用写作学：从雅克·德里达到约瑟夫·波依斯的后教学》（Greg Ulmer，Applied Grammatology：Post（e）-Pedagogy from Jacques Derrida to Joseph Beuys，Baltimore：Johns Hopkins Univ.Press，1985）］指导下写作的论文提要：“这篇论文主要从罗兰·巴特的《符号帝国》中推导出一种方法……根据教育学应用，常常会提到观光一词，它代表电子化课堂所需要的新态度。要学会在庞杂信息中获得和连接信息，需要研究者像游客那样在信息间穿行；在杜撰的观光中，信息学和发生学增补了记忆。”［萨帕，《观光与杜撰：罗兰·巴特的〈符号帝国〉》（Craig Jonathan Saper，Tourism and Invention：Roland Barthes's “Empire of Signs”，Ann Arbor：Univ.of Michigan Press，1994，n.p.）］电子化教室会通过清空世界的其余“真实”细节而增补电子资本主义吗？这留给读者决定。

[64] 雷纳·纳格勒，《木偶游戏和哀悼剧》（Rainer Nägele，“Puppet Play and Trauerspiel”，Qui Parle 3.1，Spring 1989：40；词序有所调整）。

[65] 《像男孩一样》（Comme des Garcons 81，5July 1983）。

[66] 英国歌手乔治·哈里森对印度文化非常着迷，他的歌曲《亲爱的上帝》就体现了他对印度冥想的感受。——译注

[67] 在世界新秩序的支持下，此种权威的混杂之生产——这权威的混杂是未被标识的起源的表现和代表，就是游戏的名称，尤其是在文化意识形态领域，其中，文化

替管理抽象经济机器的政治计算服务。

[68] 《艺术论坛》（Artforum 14.7，Oct.1975：26——39），此后标注为“AN”，随文标注页码。

[69] 指塞缪尔·贝克特，爱尔兰作家，经常按极简风格写作。——译注

[70] 莫里斯的这一段及随后两段话均出自AN 38。

[71] 德里达的《形式和意义：论语言现象学》（“From and Meaning：A Note on the Phenomenology of Language”，in Margins，pp.155——173）一文清楚表达了这一策略。

[72] 萨尔瓦多·阿连德（1908——1973），1970年当选智利总统，军事政变中被杀害。——译注

[73] 弗朗西斯科·皮萨罗（1475——1541），西班牙早期殖民者，开启了西班牙征服南美洲（特别是秘鲁）的时代，是现代秘鲁首都利马的建立者。——译注

[74] 这段及以下两段引文出自AN 26。

[75] AN 38。莫里斯非常谨慎：“至少根据……”但对什么在逻辑上而不是时间上居先，他并没有搞错。

[76] “近代的超克”，这是日本当时主要批评家、思想家、学者和作家所组织的一次在日本近代思想史上非常重要的讨论会，会上提交的论文针对现代性与欧洲中心论的关系，明确反对以欧洲文明来为整个人类定义现代性。——译注

[77] 但是，套用一种说法，时尚变幻无常，而且，我们这里说的是后工业速度。平心而论，我应该说，川久保玲不能再说是“女性主义者”（不化妆）和“极简主义者”了。不管她个人的化妆风格为何，她现在已经被纳入纽约“变成日本人”这一混杂话语中［林恩·耶格尔，《物质世界：太平洋序曲：变成日本人》（Lynn Yaeger，“Material World：Pacific Overtures：Turning Japanese”，Village Voice，3Sept.1996，p.34。所有引文都出自这一页）］。我并非极简主义者——“商品拜物教将我［如美国全国广播公司的女主持人桑迪·皮特曼般］放在欲望的真正巅峰——在一件淡色丝绒质地的裙子与一件蓬松的‘Comme’棉布裤［此时，川久保玲的服装品牌已简称‘Comme’，不再具有异域风情，之前，特洛伊那篇文章的标题，还是对法文“comme des garcons”的英文翻译。但她仍然跟之前一样，被视为并非没有阶级区分］之间，我举棋不定：两件衣服我全都真心想要，但最终很可能一样也得不到——裙子要1785美元。”但是，这位小报作者［原《村声》编辑，后为《时尚》编辑，现为时尚界权威评论家。——译注］如今对这些绝代艳后扮演挤奶女工的结构了如指掌，尽管她本人也必须在彼处（là-bas！）和此处之间做出必然的区分：“尽管在他们本土，情形无疑不同（也许每个人都身着巴宝莉或希尔费格走来走去），在纽约……［日本设计者的］

所有四个品牌都很昂贵……所以，请跟着我说：我把这些商店当做实验室！我吸取了这些概念！我可以到廉价店里去复制这些！我要买一台缝纫机……尤其是这一季，‘Comme’如此高雅精致，超出了甚至最迷恋风格的凡人的想象！一组漂亮的平绒服装，设法结合了皇室正装的优雅和最蹩脚二手店‘哦！内衬露出来了？’的天真诉求。”是，川久保玲不过就是个例子。总体的论点依然成立。《村声》上的照片，是包裹在混搭和服里的性感白人。

[78] 在《性史》中，米歇尔·福柯如此形容了他对“权力”一词的用法：“毫无疑问，我们需要唯名论：权力不是制度，不是结构；它也不是赋予我们的某种力量；它是一个名称，被借去［prêter］指示特定社会中的一个复杂策略性情境。”（第93页；楷体为笔者所标）

[79] 萘安·凯莉依诺霍姆，美国人类学家、教育家，跨文化舞蹈资源研究组织的共同创立者之一，她在与跳舞相关的主题方面写了许多书和文章。——译注

[80] 罗杰·科普兰和马歇尔·科恩（编），《什么是舞蹈？理论与批判读本》（Roger Copeland and Marshall Cohen，eds.，What Is Dance?Readings in Theory and Criticism，New York：Oxford Univ.Press，1983，pp.546，547——548）。

[81] 罗蒂，《正义作为更深的忠诚》（Rorty，“Justice as a Larger Loyalty”，in Ron Bontekoe and Marietta Stepaniants，eds.，Justice and Democracy：Cross-Cultural Perspectives，Honolulu：Univ.of Hawai’i Press，1997，pp.9——22）。另参见《团结或客观性》（“Solidarity or Objectivity”，in John Rajchman and Cornel West，eds.，Post-Analytic Philosophy，New York：Columbia Univ.Press，1985，pp.3——19）及《团结》（“Solidarity”，in Rorty，Contingency，Irony，and Solidarity，Cambridge：Cambridge Univ.Press，1989，pp.189——198）。但是，是在此书所引文章及《学术自由有哲学预设吗？》（“Does Academic Freedom Have Philosophical Presuppositions?” Academe 80.6，Nov.——Dec.1994：52——63；此后标注为“AH”）一文中，他的立场揭示出其政治内涵，揭示出它与更为保守、不那么明智的文本的亲缘关系，后者包括亨廷顿的《文明的冲突与世界秩序的重建》（Samuel P.Huntington，The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order，New York：Simon and Schuster，1996）。两位作家都没有提到国际资本的叙事史。因此，当罗蒂写道“我们想得到的客观性与我们不想要的政治化之间的唯一区别，就是从各自名义出发展开的社会实践之间的区别”（AH 55）时，我们同意他的说法，并指出，是因为那些将资本主义重新编码为教化使命（帝国主义）、发展（新殖民主义）以及民主（后苏联全球化）的社会实践，我们才审视启蒙的特殊遗产，而多元文化论的“文化”才质疑其“继承人”，因为这些继承人“敦促……我们西方人坦陈自己的种族中心主义……［同时也］将启蒙自由主义从启蒙理性主义中分离出来”（《正义作为更深的忠诚》，第19，20页）。通过将一种传统从理性主义中剥离出来而宣称它的存在，其秘密正是激进城市多元文化在共谋中似乎要面对的东西。罗蒂声称，预设并不重要，预设所解释的实践才重要；因此似乎将文化作为阐释一笔勾销了。这是种

狡猾做法，因为他显然无法论证，“真实对应于现实”中的“对应”，它的“空”是“随意的”。他必须因此利用一些区分，诸如公（实践）对私（信仰——学术信仰或神学信仰），或短期（信仰不重要）对长期（“长期看来，修辞更为实用的物理学家而非西方理性主义者，是一个更好学术共同体里的更好公民”，AH 58）。那么，是为了长远利益，我们才支持增补康德而非丢弃康德。在第一章中，我们已经看到，我们也许可以这样理解康德：他指出，人类被规划成以上帝之名增补理性道德。通过克尔凯郭尔——列维纳斯——德里达，而非杜威——罗蒂的线路，上帝这一名称也许可以被视为彻底他性的一个名称，自我作为“叙事的重心”，被规划好在责任伦理中进行想象。然后，对责任（人之存在的已被设计好的程序）的呼唤这一能动性，被放入没有任何［＝具有所有］差异的全然他者的身上。不仅是不同的假设前提，会引向相同的实践；而且相同的前提会引向不同的实践。当后殖民主体被挪入到全球性当中时，让我们不要再用“恐龙”和“高山”来命名彻底他性（话语无法触及之物，AH 63，n.21），而是遵循本土提供信息者的不可能视角，在那里而不是自我内，放置一个永远先在的作用者。这也许会推动资本主义走向社会主义。那种坚持不懈的努力（通过抹除彻底他性而揭露对作为受惠人的他者的责任）是微观逻辑的，总不彻底，但并不因此只是完全“没有任何规则可言的……瞎搅和”（AH 55）。罗蒂提到哲学论证时，常常屈尊于“非专业学者”的意见（比如AH 54）。玻璃屋。而在他本人并不专业之处，他却轻信如此华而不实的论证：跨国公司迁址南方，是为了全球社会公平。不，执行总裁不是康德信徒。他知道，那“公平”之事将让劳动力价格同样上升，因此坚决反对工会和福利国家；就好像假如罗蒂教授思考一番“经济社会公平”的实践意义后，他就不会假设说，必然需要“牺牲政治自由的福祉”（《正义作为更深的忠诚》，第22页）。只要愿意，他可以看看英国传统。这也许就是（比如）雪莱的所谓，他指出，新经济体系的诗学（通过通常的暗喻和比喻与他者相连，与一般人性相连），不会像它在1818年所做的那样，引向“人类不平等的恶化”，因为那时信息过量，“我们希望拥有创造性的才能，去想象我们知道的事情”［雪莱，《诗辩》（Percy Bysshe Shelley，“A Defence of Poetry”，in Bruce R.McElderry，Jr.，ed.，Shelley’s Critical Prose，Lincoln：Univ.Of Nebraska Press，1967，p.29）］。如果你可以，请在雪莱未承认的尚古主义与罗蒂的“坦率种族中心主义”之间做出选择。但让我们不要预期自身的走向，尽管预期罗蒂已超出此书范围。《成就吾国：20世纪美国左翼思想》（Achieving Our Country：Leftist Thought in Twentieth-Century America，Cambridge：Harvard Univ.Press，1998）一书中特别的爱国心，尚须等待。

[82] 约翰·罗尔斯，转引自拉詹，《平等尊严的政治》（Rajeswari Sunder Rajan，“Politics of Equal Dignity”，Book Review，Dec.1995：23）。

[83] 指入了美国籍的流散者。——译注

[84] 斯皮瓦克，《对价值问题的点点思考》，第168页。

[85] “抵抗与沉默”研讨会，文学工作室（柏林），1996年2月17日至21日。有关阿尔及利亚的解殖失败，见沃尔·索因卡，《大陆的公开痛处：尼日利亚危机的个人叙

事》（Wole Soyinka，The Open Sore of a Continent：A Personal Narrative of the Nigerian Crisis，New York：Oxford Univ.Press，1996）。

[86] 杰巴尔，阿尔及利亚作家；埃尔迪，西班牙裔的智利作家。——译注

[87] 比如，1989年，有一份好心的名单，列出了运用后现代主义的优秀都市女性主义者，我位于其中，而名单上其他一些人，她们的研究完全与我不同："解读后现代主义，如果不提及女性主义著述在其中的关键作用，就是粗略的……比如，在《现代主义之后的艺术》一书中，题为'性别/差异/权力'的那一部分，就有三位女性主义者的文章。劳拉·马尔维的《视觉愉悦和叙事电影》（Laura Mulvey，"Visual Pleasure and Narrative Cinema"）、康斯坦丝·彭利的《"拒绝差异"：女性主义电影理论》（Constance Penley，"'A Certain Refusal of Difference'：Feminist Film Theory"）以及凯特·林克的《表达与性》（Kate Linker，"Representation and Sexuality"）。然而除了这些之外还有许多影响巨大的著作：杰奎琳·罗斯的《视觉领域的性》（Jacqueline Rose，Sexuality in the Field of Vision）、帕克和波洛克的《女性主义形成》（Roszika Parker and Griselda Pollock，Framing Feminism）、《性别差异：照相机的两面》（Sexual Difference：Both Sides of the Camera）里阿比盖尔·索罗门——戈多的文章，（康斯坦丝·彭利、珍·温斯托克、米根·莫里斯等人发表于）《暗房》（Camera Obscura）杂志的文章、安妮特·库恩的《形象的力量：论表达和性》（Annette Kuhn，The Power of the Image；Essays on Representation and Sexuality）、斯皮瓦克的《在他者的世界中》（In Other Worlds）以及更近期的米根·莫里斯的《海盗的未婚妻：女性主义，解读后现代主义》（The Pirate's Fiancee：Feminism，Reading Postmodernism）。所有这些文章一起，促进了对后现代努力尊重他性的讨论。"[蒂莫西·德鲁克里，《解读后现代主义》（Timothy Druckery，"Reading Postmodernism"，Camera-work 16.1，Spring 1989：20——21）]

[88] 有关区域研究，见普莱奇，《三个世界》。

[89] 吉塔·卡普尔，《印度/第三世界艺术的现代主义何时开始？》（Geeta Kapur，"When Was Modernism in Indian/Third World Art?" South Atlantic Quarterly 92.3，Summer 1993：473——514）一文，在印度艺术分期这一语境中列出了这种变化。

[90] 鲍德里亚，《拟象的运动》（Jean Baudrillard，"The Precession of Simulacra"，in Simulations，tr.Paul Foss et al.，New York：Semiotext（e），1983，p.22）。

[91] 巴德汉，《妇女、工作、福利和地位：印度传统与变革力量》，第3，5页。

[92] 城市后殖民主义者和南半球对后殖民主义的学术批评，都反对我呼吁警惕[比如罗伯特·扬对斯皮瓦克的评论（Robert Young，Review of Spivak，Outside，in

Textual Practice 10.1，Spring 1996：238）；以及海瑞士·屈沃蒂在《质问后殖民主义：理论、文本和语境》（Trivedi and Meenakshee Mukherjee，Interrogating Postcolonialism：Theory，Text and Context，Shimla：Indian Institute of Advanced Study，1996，p.240）里的看法］。我通常会引用法尔哈德·马兹哈尔（孟加拉作家、诗人、争取人权运动的行动主义者。——译注），因为他对文学的文本性富有见地，对"行动主义"的文本性也极具见识，但两者并不相同。他不无讽刺地写到哪一类"第三世界文学"会受到国际喜爱。而对资本与宗教的共谋，他十分愤怒：好吧，笔记本。这次你是不是打算得菲利普斯奖了？努力吧，努力吧，真主安拉是你希望。注意点儿。小心。警惕。看着点儿。我在复制草丛的蔓延。我在取下美洲虎的虎掌。我滑倒了。脚失去了平衡。我用脚后跟解决下了我的立足问题。小心。小心。注意。以前你不得不在带刺的铁丝网那边战斗。我有个想法，我想到了民族解放斗争，想到了边境和监狱。但是在后殖民性中，在解殖的失败中—— 现在要在两方：右翼和左翼，下和上，水中和陆地。走向鳄鱼，补好你的牙。从蛇那里，得到能屈能伸的脊梁。走向蝙蝠，喂养自己 我的伙伴，我的不合时宜的笔记，现在时辰很坏。四面八方，小心你的步子，我的朋友 接着，是最后一句，是英语，但是，是用孟加拉字体写的：小心！［《不合时宜的笔记本》（"Ashomoyer Noteboi"，Ashomoyer Noteboi，Dhaka：Protipokkho，1994，p.42，英文为笔者译自孟加拉文）］ 当然，我们无法将诗歌解读为宣言。但是，诗歌的确力劝我们保持警惕，因为在后殖民性中，你无法再认出你的朋友。［"诚"然，将朋友算作任何集体性，也有其危险。当德里达复述蒙田复述亚里士多德之语"哦，我的朋友，没有朋友"时，他如此问道："我们有多少人？"（见德里达，《论友谊的政治》，第x页及各处）然而，我们必须要向朋友表达，当我们脱离非政府组织或学校时，这么做也显得有点危险。］这首诗是在大选之后，在各种高层会议、各种联合国会议之后写的。其作者经营着一个大型生态农业集体机构，因此可以对生物多样性进行独立的实际研究。文化研究学者根据为下层欧洲中心移民争取国内公平的框架结构——这一结构常常甚至都没有触及社会地位高的、所谓的后殖民知识分子的自恋情绪，这些知识分子接着认同自己正好与那一下层联盟——而热情拥抱全球化问题，但这一全球化问题绕开了以下事实：南方的当地人直接参与了全球的贪婪。那么，我再次瞥见我希望穷人保持警惕这一情感的来源。因此，我的不受欢迎的立场，并不仅仅是一个反对共识的立场，而是反映了这位作者在反全球化抵抗运动中，从她与工人的接触中所学到的东西。

[93] 比如，参见阿帕杜莱，《爱国精神及其未来》（Arjun Appadurai，"Patriotism and Its Futures"，Public Culture 5.3，Spring 1993：411——429）。

[94] 有关南方被逐步抵押给金融化力量的资讯，在各方面都在不断增加。对其原则的简略介绍，见谢里尔·佩耶，《借出与失落：外国信贷与第三世界发展》（Cheryl Payer，Lent and Lost：Foreign Credit and Third World Development，London：Zed，1991）。在罗杰·阿特曼的《90年代核武器》（Roger C.Altman，"The Nuke of the 90's"，Sunday New York Times Magazine，8Mar.1998，pp.34——35）一文里可以找到有趣的阐述。正如杂志所告诉我们的，这位作者是个"投资银行家，在卡特总统

与克林顿总统任期内任职于美国财政部”。而至于能动力，当穷人被彻底剥夺权利后，诸如宗教和性别这样的古老“制度”（它们可以简化看似程式化的抽象概念），展开了它们自己的确认机制。

[95] 马歇尔·麦克卢汉，《地球村：21世纪世界生活媒介的改变》（Marshall McLuhan，The Global Village：Transformations in World Life Media in the 21st Century，New York：Oxford Univ.Press，1989；此后标注为“GV”）。

[96] 利奥塔尔，《后现代状况：关于知识的报告》（Jean-Francois Lyotard，The Postmodern Condition：A Report on Knowledge，tr.Geoff Bennington and Brian Massumi，Minneapolis：Univ.of Minnesota Press，1984）。

[97] 托马斯·库恩，《科学革命的结构》（Thomas S.Kuhn，The Structure of Scientific Revolutions，Chicago：Univ.of Chicago Press，1970）；保罗·费耶阿本德，《反对方法：知识的无政府主义理论概要》（Paul K.Feyerabend，Against Method：Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge，New York：Schocken，1978）；罗伊·巴斯卡，《科学的现实主义理论》（Roy Bhaskar，A Realist Theory of Science，Hassocks，Sussex：Harvester，1978）以及南茜·卡特莱特，《物理法则如何说了谎》（Nancy Cartwright，How the Laws of Physics Lie，Oxford：Clarendon，1983）。

[98] 又称“媒介四元律”，是麦克卢汉晚年重新为自己的学说构筑的科学基础。“媒介四元律”只是提出四个问题：这种媒介或科技延伸了什么（比如汽车，延伸的是脚）？淘汰了什么（走路）？什么被恢复了（探险）？什么被逆转了（渴望人行道）？因此都是比喻，没有论证。——译注

[99] 解读这一举动，我们要参考概念与暗喻之间的有利害关系的差异史，而我这里没有时间详述这一点。我向你们推荐德里达的两篇文章《白色神话：哲学文本中的暗喻》（“White Mythology：Metaphor in the Text of Philosophy”，in Margins，pp.207——271，文章中，白色也指“白种人”，白色神话即指理性）和《暗喻的撤退》（“The Retreat of the Metaphor”，Enclitic 2.2，1978：5——33）。麦克卢汉的开创性也是对语言的深刻否定，这一否定假定大脑的这一模式是正确的（这一假设绝非未受质疑），从而以可被称为“文化的”各种方法，协调着大脑所谓两方的裂隙。

[100] GV110，93。同样的西方文化至上主义立场，在支持全球化的同时，如今又提出了相反的论证：“感谢西方创造的互联世界……越来越难以减缓技术被传播到其他文明的速度了……20世纪后半叶科技的传播和非西方社会经济的发展，如今产生了向历史模式的回归……到21世纪中叶（如果不是更早），领先文明社会里的经济产物分配和制造业出口，可能会类似1800年的情形［当时中国是世界最大经济体］。西方两百年来在世界经济中的‘显示信号’将熄灭。”（亨廷顿，《文明的冲突》，第87——88页）

[101] 在前一个注释中，我们已经评论道，三十年后，鼓吹科技的西方的至上主义预言家，又做出相反的判断，不仅暗暗支持经济全球化，也支持政治（文化）全球化："这些［非西方］社会应该采取最近西方的方式，比如抛弃奴隶制，实现宗教宽容，让妇女接受教育，允许跨界通婚，容忍同性恋和反战良知，等等。作为一个忠诚的西方人，我认为他们真的应该这么做。关于什么是合理的，什么样的社会我们西方人应该接纳为全球道德共同体的成员，我同意罗尔斯的看法。但是我认为，如果我们更坦陈我们是种族中心主义的，我们西方人为了让每个人都更像我们而采用的修辞，就会得以改进。"（罗蒂，《正义作为更深的忠诚》，楷体为原文作者所标）我们不得不指出，早已征引过的这一段，比起从普世主义理性中得出的论点，无疑能为军事行动和剥削，提供一个更为方便的借口。虽然我们认为麦克卢汉的论述并不正确，但让我们暂且因为证据不足而假定他没错，然而，我们还是要指出，他关于美国电话电报公司心怀全球善意的断言，是无的放矢。恰是对美国电话电报公司异常大量裁员的反应，让美国前劳工部长说出了我在本书第392页上所引的话。"真理也许比虚构更离奇"的古老的二元对立原则，让我们回想起在巧合事件年表里将会遗漏的一个事件。1995年的亚特兰大奥运会期间，电视上充满了心怀民族主义必胜信念者的庆祝，其想象和修辞与法西斯国家社会党的不朽必胜信念极其相似，而紧接着是美国电话电报公司的裁员，其中恰是美国电话电报公司被预言性地命名为"地球村"的高科技通信成分，遭到了重创。罗蒂和亨廷顿认为世界将走向新的热和平（而非冷战），但这举动反过来完全摧毁了"教化——使命——连带——地球村化"的无罪证据，阻碍了高科技管理人员这一讲求全球分离论的社群的前进，麦考利的殖民地主体转了一圈回到原地。注意到这点，就无法再预期我在此章中的论述。它将像本书这样的著作，它的叙事性脚注以及一切，都变成一个之前事态的大事记，试图去捕捉正在消失的当下。

[102] 利奥塔尔本人的叙事十分尖锐，然而完全是西欧对马克思主义的不满，在《纪念马克思主义：致皮埃尔·苏伊里》（"A Memorial of Marxism：for Pierre Souyri"，Peregrinations：Law，Form，Event，New York：Columbia Univ.Press，1988，pp.45——75）一文中，这一叙事展露无遗。附带说一句，在第27页，可以找到对资产阶级民族解放运动及其随后解殖失败的一个相当尖锐的批评。

[103] 安德森，《想象的共同体》，第28——40页。这一已被普遍接受的观点，在保守思想和自由思想及文学和政治上的影响，范围及领域十分广泛，且远在安德森提出以前就已存在。玛格里特·杜迪在《小说的真正故事》（Margaret Doody，The True Story of the Novel，New Brunswick：Rutgers Univ.Press，1996）一书中，力图用简明扼要的论述打破这一现代主义者的褊狭之见，这给了我希望，也许可以对其他伟大的古老传统进行相似研究。是学科——历史的，事实上应该说是学科——他——史编纂（his-toriographical）的决定因素，使得这样的研究还未开展。在对反例缺乏足够考虑的情况下，在将陈词滥调转变为学术前提的过程中，肯定在某种程度上存在以未经证明的假定为依据进行辩论的情况吧？然而必须再说一句，这样的学术研究，也许很快就会被当作"民族主义的"、"狭隘的"研究而弃置一边。在印度的例子中，《纽约客》最近（1997年6月23日及6月30日两期）有一组关于"印度"的议题，这一讨论牢牢建立在我所谓的"被认可的无知"之上，它将所有印度地区文学纯粹当作古董而抛在一

边。而它们有些有着一千年的历史，而且在当代也依然活跃，雅克·德里达就为1997年加尔各答书展剪彩，在书展上，大部分展出书籍是用孟加拉文或印度其他语言写成。我理解萨尔曼·拉什迪编纂的《印度文学精萃》（The Vintage Book of Indian Writing），里面全是用英文写成的篇章。显然，在地球村里，必须运用相同的（语言）交流系统；必须补充完整帝国主义著述，这真令人悲伤。著名的话语一直在重复："我对梵语或阿拉伯文一无所知……我从来没有发现，他们［东方学者］有人可以否认，单单图书馆一个书架的优秀欧洲文学，就抵得上印度和阿拉伯的所有本土文学……在印度，英语是统治阶层的语言。它是身为政府官员的本土高等阶层的语言。它有可能成为整个东方海域的商业用语。它是两大正在崛起的伟大欧洲共同体的语言，一个在非洲南部，另一个在澳大拉西亚……目前我们必须尽最大力量形成一个阶级，可以做我们和我们所统治的百万民众之间的翻译；这个阶级在血统或肤色上是印度人，但在趣味、判断、道德和思想上是英国人。"（麦考利，《印度教育备忘录》，第241，242，249页）这一关于主导"历史"、主导"知识"之生产的令人遗憾的政治，可"媲美"我在前言中所引的联合国教科文组织的"生命保障系统百科全书"计划的那段：它将人类历史上的土著时期，"定义为""远古的时段……它与无反应的态度相连，这些态度毫不关注环境恶化及可持续性问题"。（《生命保障系统百科全书：概念框架》，第13页）。我认为，我仅在前言中提出的论点，值得在此再次重复，因为文本将赋予它实质内容。让土著去思考可持续性当然不可能，就像亚里士多德不可能去"破译……价值表达的秘密"一样，这是因为"［他们］生活于其中的社会的内在历史局限"。（马克思，《资本论：政治经济批判》，第152页）然而，顺应生态群落之韵律的生命的实践哲学，很难说它"毫不关心［环境］"而将它抛在一边！在信息学时代，被后殖民主体所抛弃的本土提供信息者，却被重构，从而可以对他们进行（知识上的）剥削。

[104] 有关骗局如何运作的极具说服力的说明，见纳杰马·萨迪克，《"他们"如何操纵了世界》（Najma Sadeque，How "They" Run the World，Lahore：Shirkat Gah，1996，pp.28——30）。我对这本精彩小书的唯一反对意见是，它没有强调在帝国主义中对殖民地主体的生产，因此也就无法强调我们的共谋，而我们真要有所行动，必须得承认这一共谋。

[105] "如果除了海德格尔所谓的'尘世'，就没有别的时间概念，会怎样？"我从其处获益良多的德里达如此问道。不管人们如何将时间理论化，理论反映了一种自然化的心智这一观念，也许是现代主义的错误。对我们来说，也对他们来说，时间理论就是与时间的"尘世"经验冲突之处。"如果外在绝境因此以某种方式处于不可还原状态，呼唤着忍耐，会怎样？或者，我们是否应该宁可说它是一种经验，而不是说它存在于与所谓尘世概念相反的事物之中？这事物从一条不可分割的线条两边（即一个其他的概念与一个非世俗的概念）而与所谓尘世概念相反？"（德里达，《绝境》，第14页）。

[106] "无数男人女人的心以理想主义热情响应着［塞西尔·罗兹的］号角，因为不用说，成为英国属地，对非洲或对任何其他地方来说，都是一件好事。因此，在这一点上，思考以下这点也许有用：哪一种让我们的心搏动得更快的理想主义，将在一百

年后，在那时的人们看来似乎是种执迷不悟？”［多丽丝·莱辛，《非洲的笑声：四访津巴布韦》（Doris Lessing，African Laugh ter：Four Visits to Zimbabwe，New York：Harper，1992，p.3）］

[107] 铁板一块的民族认同，完全忽略了一个国家内部的批判多样性。我请读者耐心看我所举的一个随机例子：在德里出版的杂志《座谈会》（Seminar）第404期刊登了“电信革命”专题。（注释里的所有引文都出自这一期。）杂志编辑的政治意图，是要批判发展。然而在这一期中，就像在其他几期中一样，杂志允许各方围绕这一话题发言。有工业或管理背景的“印度人”当然支持发展。有位作家在论述印度的逐渐私有化时，如此写道：“社会主义模式的思潮，其一个方面是倾向于将‘公平分配’、乡村穷人的需求奉为神圣不可侵犯之物……即便这出于真心实意，但仍然是错误的优先考虑。在需要电话之前，农村和城市穷人都更需要食物、住处、饮水、教育、医疗和其他基本层面的东西。”［阿瑟瑞娅，《经营电信社会》（M.B.Athreya，“Managing Telecoms”，p.3）］另一个人呼唤“地球村”，建议以印尼为模式，接受彻底的“国外的……直接的……大范围投资”［维塔尔，《建设新未来》（N.Vittal，“Shaping a New Future”，p.39）］。只有一个来自印度理工学院应用电子学研究的声音，指出了纸张消耗上升（与所有预测相反）、信息过量，以及“市场本身可能恶化而非改善我们经济中的某些严重扭曲”这一事实，并分析说，“我们今天的真正隐患”是“由技术输入提供的大范围寻租机会所导致的扭曲”［因迪雷森，《社会和经济内涵》（P.K.Indiresan，“Social and Economic Implications”，pp.14，17）］。请“真正的”印度人站出来好吗？他将被称为“打破共识者”。

[108] 女性主义者知道，如果引入女性问题，每一种普遍化都会出现偏移。思考下这种扭转：在贫穷国家，通过建立非政府机构，改变薪资结构，脱离国际基金的控制，可谓一种相当无辜的消遣。即便在这样的情况中，以下两者之间还是存在差异：一边是大村落或小城市里的男性——他们实际构成了当地非政府组织，一边是薪水远比他们少的无私农村女性劳动者——她们靠这一结构摆脱家庭束缚，可以在田间工作。

[109] 桑地诺（1893——1934），尼加拉瓜反美游击队领导人。他坚决的抵抗意志，使得他成为拉丁美洲反抗美国控制的标志性英雄人物之一。20世纪60年代，尼加拉瓜反对索摩查的民主革命运动，即被命名为桑地诺运动，参与者被称为桑地诺革命分子。——译注

[110] 伊曼努尔·沃勒斯坦（1930——），美国著名社会学家，世界体系理论的思想领袖和主要代表。——译注

[111] 对非瑞典读者，我稍作解释：卡尔十二世（1682——1718）是瑞典浪漫民族主义者的民族英雄。作为最后一个专制国王，这位年轻的军事家、大男子主义者、具有超凡魅力的君主，奋战十八年，英勇地、悲剧性地、徒劳地要将广阔的瑞典帝国团结在一起。虽然节节战败又痛失战友，他仍与一位同伴三天行进千里，骑马回来继续在家乡前线战斗。在堡垒上侦察敌情时，他被冷枪射中而亡。似乎令人惊奇的是，

这位输掉整个王朝的君主，最终却成为了民族英雄。但是，身份政治常常试图以民族的名义，通过许诺让被压抑的光荣历史重放光彩，来重新成功管理国家。对这种研究“民族”之“不满”的“狂热”心理分析来说，一个失落的对象可以制造出更多政治——意识形态上的要素。也许应该回想到，在史诗《罗摩衍那》里对罗摩王经历的叙事化过程中，是罗摩王在不公平的流亡生涯中恪守孝道、尚武和奉行种族英雄主义的精神，滋养了“民族”想象；他的实际统治并没有被凸显出来。事实上，被选为印度“当代”称号的梵语名字，是婆罗多王国的婆罗多，他是罗摩王同父异母的弟弟，并以“自己的名义”统治了国家。“继续卡尔十二世的使命”或“重建以罗摩之名统治的国家”都是心理动员的更好计划。

[112] 我在IM 197——205中曾经详细论述过伦理一刻和秘密相遇。有朋友问我，我说的“文化是证明‘发展’无罪的辩词，而发展又是证明全球金融化无罪的辩词。‘文化的’新主体是经济重构的知情或不知情的代言人”（Travcsia 3.1——2，1994：286）是什么意思。我认为这一部分就是对那一认识的间接扩充。

[113] 《开始工作（跨国文化研究）》［“Setting to Work（Transnational Cultural Studies）”，in Peter Osborne，ed.，A Critical Sense：Interviews with Intellectuals，New York：Routledge，1996，pp.170——172］。

[114] 见张隆溪，《西方理论与中国现实》（Zhang Longxi，“Western Theory and Chinese Reality”，Critical Inquiry，Autumn 1992：108——109）；唐小兵，《东方主义与普世性问题：中国当代文学理论的语言》（Xiaobing Tang，“Orientalism and the Question of Universality：The Language of Contemporary Chinese Literary Theory”，positions 1.2，1993：410，n.2）；王瑾，《文化高烧：邓小平时代中国的政治、审美和意识形态》（Jing Wang，High Culture Fever：Politics，Aesthetics，and Ideology in Deng’s China，Berkeley：Univ.of California Press，1996，p.245）。我感谢斯蒂文·温丘里诺提醒我注意这些文章。

[115] 葛兰西，《知识分子》（Antonio Gramsci，“The Intellectuals”，in Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith，tr.，Selections from the Prison Notebooks，New York：International Publishers，1971，p.21）。

[116] 马德琳·奥尔布赖特，捷克裔，美国历史上首位女国务卿。——译注

[117] 安东尼奥·内格里（1933——），意大利马克思主义社会学家和政治哲学家。《帝国》作者之一，以研究斯宾诺莎而著名。——译注

[118] 有关教学建议，见斯皮瓦克，《为这个时代而教学》，第177——202页。

[119] 大赦国际，又称国际特赦组织，于1961年5月28日在伦敦成立。——译注

[120] 《多纤维协定（MFA）对孟加拉的冲击研究》（“Impact Study of the Multi-Fibre Arrangement（MFA）on Bangladesh”，unpublished document prepared

by Econolynx International，Ltd.，Nepean，Ont.，1992，p.i）。

[121] 有关这一冲突的吸引人的前史，见黎慧仪，《模式现代性：书写远东》（Colleen Lye，“Model Modernity：Writing the Far East”，Columbia Univ.dissertation in progress），第一章。

[122] 在这位艺术家最近的工作中，他似乎试图将统计行为个别化，聚焦于一位见证了恐怖的女性的眼睛（尽管对他的观众而言，有太多时间可以理解艺术家的悲伤文本，却没什么时间进行眼神交流，即在伦理上面对面的第一个姿态）。针对此点创作的是《卢旺达并非那么无辜：当女性成为杀手》（Rwanda Not So Innocent：When Women Become Killers，London：African Rights，1995），此书认为大量女性参与了种族屠杀。我听说拉基亚·奥马尔驳斥了后一看法，他是非洲人权协会的共同主管之一，同情卢旺达的少数族裔图西人。从跨国读写能力，走向熟稔“指派的主体位置”，这是艰难的一步。我感谢马哈穆德·马姆达尼在《公民与主体》中提供了历史评估的材料，并继续在《国家形成的基础：从征服到共识——反思卢旺达》（“From Conquest to Consent as the Basis of State Formation：Reflections on Rwanda”，New Left Review 216，Mar./Apr.1996：3——36）中给予了说明。

[123] 阿马蒂亚·森（1933——），印度经济学家，因在福利经济学和社会选择理论研究方面的突出贡献，以及对社会最贫穷成员所面临问题的关心，于1998年获诺贝尔经济学奖。——译注

[124] 有关辩护，见《20世纪90年代的教育和训练：发展中国家的需求和策略》（Education and Training in the 1990s：Developing Countries' Needs and Strategies，New York：UN Development Program，1989）。有关世界银行的论争，见萨卡罗普洛斯，《发展中国家的高等教育：成本效益分析》（George Psacharopoulos，Higher Education in Developing Countries：A Cost-Benefit Analysis，World Bank Staff Working Paper 440，Washington：World Bank，1980）；《为发展而教育：投资选择分析》（Education for Development：An Analysis of Investment Choices，New York：Oxford Univ.Press for the World Bank，1985）。

[125] 见斯皮瓦克，《深入教育机器》，第39页。

[126] 第四世界，泛指所有在一个国家内，其原有土地与自然资源已被部分或完全剥夺了的原住民后代，包括南、北美洲大陆的印第安族群，爱斯基摩人，北欧土著，澳大利亚土著，及其他非洲、亚洲和大洋洲的原住民等。——译注

[127] 如果说美国前国务卿劳伦斯·伊格尔伯格是典型例子，那么，美国政策制定者甚至不知道这一词汇。3月21日，前国务卿伊格尔伯格详细地说明，21世纪的政策制定领域将是大规模杀伤性武器、环境问题和全球金融；如果美国不在这些领域研究出真正的政策，它很快就会不得不成为勉强尴尬的世界警察。他对注重细节的非欧洲中

心“新社会运动”的持久抵抗一无所知，这难道不令人振奋？同日，《对外事务》编辑——一位亚洲流散者——提出了第318页注释里提到的建议。他当然知道那些运动的存在，并表示出相应的轻蔑。

[128] 有关对拉美解放神学之危险的批判，见奥菲莉亚·舒特，《拉美思想中的文化认同与社会解放》（Ofelia Schutte，Cultural Identity and Social Liberation in Latin American Thought，Albany：State Univ.Of New York Press，1993，pp.175——205）。

[129] 我曾提出，公共财产转型、信息指令替代学习，以及随后的将国家变为投资地图里的原材料市场，这些毁坏了孟加拉延续数世纪之久的生态文化，对此，世界银行环境部副部长安德鲁·斯蒂尔说我在“布道”（欧洲议会，1993年4月28日）。然而，在《关贸总协定》关于知识的新资本协定里，恰是南方本地和乡村人民的传统知识，被挪用、申请为专利，并被南方“卖”回当地，而根本没有试图去了解这些知识所附带的、一直在解构人与自然之对立的生物节律。身处一个献祭传统内，我还不够“可靠”，因此不能猜测，如果没有人类学家的污染，人类/自然的对立如何转变为了人类/动物的对立。正是因为德里达在此领域也并不“可靠”，所以他的“新国际”如此自命不凡又虚弱无力（有关更广泛讨论，见斯皮瓦克，《捉刀》），而他以如此晦涩冗长的方式书写“aimance”（是“loveness”？如是“loveance”似乎有些滑稽），以至它永远无法开始运转（德里达，《友谊的政治》，第8页）。联合国会议以一种伦理为名，替为了资本而非社会而突然中止这些努力提供了辩护，而对这种伦理的成就，这些会议却所知甚少。最糟糕的侵犯者——恰是因为她们有胆见证联合国所为，就是所谓的美国女性主义者，她们的“行动主义”只不过是怀着强烈的领导权情结和对出风头的无尽渴望，组织那些研讨会。我故意用这些激烈的形容词，是让大家警惕来自那些角落的动不动就声称的“达成圆满团结”，他们致力于“在屏幕上”进行附带形象的生产。我理解联合国设立机构去监督保护本土知识产权的那些计划。而这样一种现在看来似乎必要的计划，是在侵犯土著的原始“共产主义”而且扼制他们，使他们沦为帝国保护的对象的暴行中形成。

[130] 这一讨论，应归功于德里达关于责任的零星著述，我对责任的理解在《责任》一文中已试图表述过。而秘密这一主题，是我将德里达《激情》（“Passions”，in David Wood，ed.，Derrida：A Critical Reader，Cambridge：Blackwell，1992）一文中的一个元素通俗化了。

[131] 1871年，英国殖民政府在制定《犯罪部落法案》时，将上百部落列在“犯罪部落”名单中；到了1952年印度独立五年后，印度废除了这一法案，也就是将这些部落从名单上“除名”。但是，印度很快又通过了《习惯性违法者法案》，此法案与《犯罪部落法案》可说殊无二致，因此，虽然这些部落被“除名”了（不再被列为犯罪部落），部落成员还是被以相同方式对待，甚至就算他们离开了被迫劳动的囚营，仍然经常被警察逮捕，而且他们必须使用一种特别的通行证。此注释参考http://zonble.net/archives/2005_10/817.php。——译注

[132] 有关国际人口控制的详细专题论文，见斯皮瓦克，《回应格罗·布伦特兰》（“A Reply to Gro Harlem Bruntland”，Environment 37.1，Jan.——Feb.1995：2——3）。

[133] 拉丁文，意为“何人得益?为何目的?”。——译注

[134] 罗莎琳德·波拉克·佩切斯基，女性主义者。她反对“技术本身就具有父权政治属性”这种观点，因此反对认定生殖技术是男权对女性身体的控制，而强调生殖技术对妇女生活所起到的复杂多面的作用。她认为，妇女有时对这些技术有着自发的愿望，因为她们有着生养孩子的真实需求，而且通过生殖技术，可能获得更强的控制感和自我能力的实现感。——译注

[135] 卡罗尔·佩特曼，牛津大学哲学博士，英国女权主义者和政治理论家，参与民主论者。她的《性契约》一书认为，社会契约是一个关于自由的故事，而性契约是一个关于隶属的故事；性契约是契约论中一个被压抑了的层面；社会契约以性契约为前提，而政治权力的真正起源是性权或者婚姻权。——译注

[136] 英国17世纪40年代资产阶级革命中的激进民主派，鼓吹男性公民普选权，法律面前人人平等，议会民主以及宗教宽容。——译注

[137] 帕特丽夏·威廉斯，女性主义者，争取黑人民权的斗士。——译注

[138] 见金斯伯格和拉普（编），《构想世界新秩序》（Faye Ginsburg and Rayna Rapp，eds.，Conceiving the New World Order，Berkeley：Univ.of California Press，1995，pp.39——395）。另参见卡罗尔·佩特曼，《性契约》（The Sexual Contract，London：Polity Press，1988）。

[139] 就如读者一直被反复告知的，作者本人意识到，此书的隐含意图是追踪“本土 提供信息者”的痕迹。申请基因专利（“美国声称拥有大部分人类‘基因组’”）是作为“新无产阶级”的本土提供信息者的死胡同，他们拥有的只是自己的身体，而后殖民主义的康庄大道却直通资产阶级女性主义。有关对这些争论的概述——只是起点，而非最终权威论述——可见《人、植物和专利：知识产权对贸易、植物生物多样性和乡村社 会的冲击》（People，Plants，and Patents：The Impact of Intellectual Property on Trade，Plant Biodiversity，and Rural Society，Ottawa：International Development Research Centre，1994）。引文出自第116页。我感谢法尔哈德·马兹哈尔给了我这本书。就如我在最后定 稿里指出的，我偶然看到《生物技术的世纪：人类生命作为知识产权》（Jeremy Rifkin，“The Biotech Century：Human Life as Intellectual Property”，in The Nation，13Apr.1998：11——19）一文。这是一篇记录了许多事实的好文章，因为它致语《民族》的读者，所以不仅 提及“我们对自我和社会的感觉很有可能［在未来］将会发生变化”，并且安慰读者说欧洲 历史上也有相应现象：“就像六百多年前早期文艺复兴精神横扫中世纪欧洲。”（第11页，楷体为笔者所标）我要指出的是，当这一变化的感觉出自南半球的某人时，我们却无法察 觉。尽管

上述所引段落有一种奇怪的乐观论调，但在文章结尾，里夫金先生却流露出相应 的忧虑。他问，“在这世界中……生命本身［被简化］至客观化地位，对在这个世界里成长的之后几代人来说，这可能意味着什么呢”（第19页）。在解构的后尼采时代的伦理举动 中，身体的超心理书写——德里达早在写作《论文字学》一书时就特别提到遗传书写—— 是他性的一个形象，这一他性将人类定义为由他者召唤去担负责任的人，而不是只会吵吵 嚷嚷要权利的“独特及本质特性”的所在。在政治——法律的算计中，“基因权”事实上“很 可能成为未来时代的根本问题”（第19页）。既然现在已经开始剥削南半球的人类基因，那 情况应该正如所说。我们写下这些，希望它不要丧失它的伦理重要性，即被书写的身体作 为对不可能的体验，它所谓为何。

[140] 米拉·奈尔（1957——），印度著名作家、编剧、导演，以拍纪录片成名。1988年，她拍摄的剧情片《孟买，你好》获得奥斯卡最佳外语片提名。2001年，《季风婚礼》获得威尼斯电影节金狮奖。米娜·亚历山大（1951——），美国当今文坛颇负盛名的学院派女作家，1951年出生于印度中北部城市阿拉哈巴德。——译注

[141] 阿伦群岛，爱尔兰西部的三个小岛，位于哥尔威湾入口处。这些荒芜、原始的岛上有许多史前及早期基督教遗迹。——译注

[142] 见米特，《同命运，共纽带》（Swasti Mitter，Common Fate，Common Bond，London：Pluto Press，1986）以及沃克沃兹和艾伦，《家庭工作：神话和现实》（Carol Wolkowitz and Sheila Allen，Homeworking：Myth and Reality，London：Macmillian，1987）。

[143] “解决方案不在法庭上，而在警觉清醒的人群中”［穆米亚·阿布——贾迈尔，《在死囚牢中生存》（Mumia Abu-Jamal，Live from Death Row，Reading，Mass.：AddisonWesley，1995，p.102）］。

[144] “联合国开发计划署（UNDP）基于此出版物，开始与中南美地区、亚太地区，以及如果可能非洲地区的本土机构进行磋商。我们试图寻求他们的看法：对保存他们的传统知识、认可他们的创新和贡献来说，什么是最适宜的策略。”［廷普森和戈麦斯——埃切韦里，《保存本土知识：整合两个创新体系》前言（Sarah L.Timpson and Luis GomezEcheverri，“Foreword”，in Conserving Indigenous Knowledge：Integrating Two Systems of Innovation，UNDP，n.p.，p.iv）］这句话意味着什么？如果通过“磋商机构”就可以思考“υποκειμευα”［事物］，那就无须学习心智或“知识”了。无论好坏，在这些人成立机构与联合国团体进行协商之前，话语构成早就断裂了。宣传手册标题里的“保存”与“整合”这些词汇，讲述着它们自己的故事。不管怎么说，我们这里面临着无解的绝境。当断裂工作或多或少完成时——通过安心在其合适位置的私有化而进行殖民——这些保存整合将获得高度的便利。靠此机制，这些保存整合将会经受时间的考验。帝国主义社会转型的成功，断言了这一点。这并非一个卢德派立场（强烈反对提高机械化和自动化——译注），而是恰恰相反。我接受所谓自然智慧的科技性的后果。它无法像人工智力那样升级。相形之下，关于计算机辅助教育的修补论证和关于虚拟现实的理论，太过天真。克洛克等人所编的《书写乡村：五

种文化地理》（P.Cloke et al.，Writing the Rural：Five Cultural Geographies，London：Paul Chapman，1994），试图将乡村从更为实证主义的地理学中脱离出来；而尤其是马丁·菲利普斯的《哈贝玛斯、乡村研究和批判社会理论》（Martin Phillips，“Habermas，Rural Studies and Critical Social Theory”）一文，成功地通过与以往相当不同的公有——私有分野，重新思考了乡村问题。然而，因为自身局限于欧美地域，他们完全无法想象，乡村——地方和虚拟——全球之间的二元对立如今如何被拆解，前者的抵抗新形式又如何直接冲击着后者，尽管前一章已经讨论过的冲突的（无）关联，仍然在文化领域。

[145] 见罗伯特·赖克和大卫·本纳赫姆之间有关“进入母体”的对话（http://www.reach.com/matrix/meme2-02.html，1996年1月24日获取）。

[146] 我所说的新移民，一直是指因1965年10月1日颁布的《美国移民与国籍法》而持续涌入的移民，林登·约翰逊总统以此法案“同时废除了出生地所在国体系与亚太地区三角关系”，恰是这些群体以这样那样的方式逃离了解殖。“完全没有预料到的是，这一法案将造成比如发展中国家大量人才外流，亚洲移民暴增五倍等后果。”［艾伦·琼斯，《美国移民》（Maldwyn Allen Jones，American Immigration，2d ed.Chicago：Univ.of Chicago Press，1992，pp.266，267）］出于下定义的目的，我在其他著述里重复了这一注释。不言而喻，在前苏联解体后的时期，这一“新”移民模式呈现出快速变换的动态。立法与选举中不断增强的反移民声浪，也强化了我这篇文章的论证。然而，对此反移民声浪的肤浅理解，加剧了我一贯批判的未经反思的文化主义抗争。

[147] 《天下一家》一文探讨了因特网上呈现的“全球印度人”形象。毫无疑问，新移民的其他“文化起源”，让他们以类似方式团结于美国族裔认同中。阿皮亚和小盖茨所编的《全球文化词典》（Kwame Anthony Appiah and Henry Louis Gates，Jr.，The Dictionary of Global Culture，New York：Knopf，1997），是一部令人钦佩的著作，提出一种在不同族群间建起桥梁的可能性。

[148] 硬拷贝，资料经印刷机、打印机、复印机等显示到纸上称作硬拷贝，而资料显示在屏幕上叫作软拷贝。——译注

[149] 福柯关于被分派在文章褶子中的主体——位置的考古学概念（《知识考古学》，第91——92页），被读解为邀请对自我进行戏剧化；据认为席勒也如此对待康德。

[150] “阿尔巴尼亚或布基纳法索人民有什么奇怪念头无关紧要，因为我们关心的是，在某种意义上，什么能被称为人类的共同意识形态遗产。”［弗朗西斯·福山，《历史的终结？》（Francis Fukuyama，“The End of History?” The National Interest 18，1989：9）］我并不是提议比较福山与康德。第一次是悲剧，第二次就是闹剧。（马克思之语：历史经常重演，第一次是悲剧，第二次就是闹剧。又，福山的《历史的终结？》一文认为，西方国家实行的自由民主制度也许是“人类意识形态发展的终点”和“人类最后一种统治形式”，并因此构成了“历史的终结”。——译注。）

[151] 托克维尔（1805——1859），法国历史学家、社会学家。主要代表作有《论美国的民主》。在此书中，他通过对美国社会的考察和分析，确立了内心的民主观念，并认为美国的民主制度是一种最接近理想的民主制度。——译注

[152] “反抗英国人的斗争的关键口号是‘无代表席次就不纳税’。……奴隶作为财富应该让南方投票人有权获得额外代表席次，承认这一点，就将对奴隶制的认可植入了宪法的核心。”拉宾·布莱克本，《推翻殖民奴隶制：1776——1848》（Robin Blackburn，The Overthrow of Colonial Slavery：1776——1848，London：Verso，1988，pp.123，124）。

[153] 请注意，比如说，关于印度裔美国人个案的这一细节，我最为了解，因为我是居住在美国的印度籍外国人。印度学生委员会——与印度紧密相连的美国多元文化组织［见马修等（编），《天下一家》］——关注所谓印度遗产和印度教在美国的详细情况，它无法也没有像其他少数族群那样，声称课程设置抹杀了印度教在美国的历史经验。因此，它用南亚地区研究里常见的“东方主义——和——雅利安主义”以及美国大众文化里仍然残留的一点印度奥义，来建构一个文化上“没有标识的”面孔。

[154] 这是约翰·斯图亚特·穆勒的《论自由》（John Stuart Mill，“On Liberty”，in Richard Wohlheim，ed.，Three Essays，Oxford：Oxford Univ.Press，1975，pp.5——141）的基本主题。霍米巴巴在与海库·帕瑞克的对谈［《在游行的身份》（“Identities on Parade”，Marxian Today 33.6，1989：27）］中，提出了这一点。

[155] 这些人是自由主义的白人文化至上主义者（既不要与种族主义的白人至上主义者混淆，也不要与自由主义的多元文化主义者混为一谈）。这一群人在国内仍然饱受批评。小阿瑟·施莱辛格在《美国正在分裂》中如此写道：“我们的任务是结合以下两者，一方面赞赏民族灿烂多姿的多样性，另一方面强调个人自由、政治民主和人权这些伟大的一元化的西方观念。”而兹比格涅夫·布热津斯基则在《失控：21世纪前夜的全球骚动》（Out of Control：Global Turmoil on the Eve of the Twenty-First Century，New York：Scribner’s，1993p.231）中说：“人类状况既复杂又偶然，承认这一点就是强调，在21世纪日渐拥挤、密切的世界中，政治上需要一种道德共识。”前者字里行间表现出令人振奋的美国梦信念，后者则心怀对世界的警惕。自由多元文化在学术主流的高潮中清晰可见，查尔斯·泰勒的《多元文化和“承认的政治”》（Charles Taylor，Multiculturalism and “The Politics of Recognition”：An Essay，Princeton：Princeton Univ.Press，1992）、布鲁斯·阿克曼的《自由革命的未来》（Bruce Ackerman，The Future of Liberal Revolution，New Haven：Yale Univ.Press，1992）以及约翰·罗尔斯《政治自由主义》（John Rawls，Political Liberalism，New York：Columbia Univ.Press，1993）都是证明。这些重要著作显然无法只在注释中予以讨论。不过，这里足以说，这三本著作与它们认真赞美的帝国主义教化使命有点关系。阿克曼的立场公开建立在“我们赢了，你们输了”的态度上，而且，并不奇怪的是，在1994年太平洋美国哲学协会大会上，他提出，他的立场就是要证明外国援助和解放发展中国家妇女的正当性。他的著作特别回应了世界新秩序的需求；其中一章就是“1989年的意

义”（第113——123页）。约翰·罗尔斯到目前为止是三人里最为敏锐的一个，他承认自由主义作为政治的局限，从而从道德和学说上将它保留为“公民社会的‘背景文化’”（第14页）。查尔斯·泰勒从“欧洲”对宗教世俗分离论之出现的历史叙事中，推导出多元文化的主体（我很难将之想象为单一性的），这么做损害了他那颇有见地的研究的价值。现在我明白，当那些多样元素的存在，必须要被安全放置在所谓发达国家的母体公民社会里时，这一点无法避免。邓肯·肯尼迪的睿智著作《性感衣着等：论文化认同的权力与政治》（Duncan Kennedy，Sexy Dressing，etc.：Essays on the Power and Politics of Cultural Identity，Cambridge：Harvard Univ.Press，1993）也有同样的特征。对他来说，移民时代稳固处于早已过去的时间里（第50——55页）。他无法理解新欧洲中心主义经济移民的浪潮。对罗蒂和亨廷顿来说，我们已经扬弃了对立。在所有这些作家中，唯有肯尼迪直觉认识到，成为人，就是被他人命名。他用一种欺骗性的田园语言，来说明这一点：“在日复一日的体验中，似乎从当地层面来说，一切早已在别处被决定。”（第ix页）

[156] 皮埃尔·布迪厄，《哲学制度》（Pierre Bourdieu，“The Philosophical Institution”，in Alan Montefiore ed.，Philosophy in France Today，Cambridge：Cambridge Univ，Press，1983，p.2.楷体为笔者所标）。

[157] 梅兰妮·克莱因，《嫉妒与感恩》（Melanie Klein，Envy and Gratitude，London：Tavistock，1957）。当然，这是对罗蒂——亨廷顿立场展开积极历史批判的基础。

[158] 就如我在第三章中所言，经济公民身份建立在世界金融市场而非个体民族——国家的基础上，它作为权威和合法性的所在，是扎森在《失控？全球化时代的主权》（Saskia Sassen，Losing Control?Sovereignty in An Age of Globalization，New York：Columbia Univ.Press，1996）里提出的一个概念。它在美国也运作着。看看媒体如何试图让它喜剧化。经济公民并非受困于所谓的民主进程，相反，他指挥着这一进程。以下是“比尔·克林顿1992年参加总统竞选时的政策顾问詹姆士·卡威尔［如何］在那场大选中发现：必须去取悦一股强大的力量，尽管技术上来说它并不投票”。“‘该死的债券市场，’这位顾问说，‘谁他妈的知道它那么厉害？……如果有来生，我希望自己托生为债券市场。这样，每个人都会怕我，都会乖乖按我说的去做。’”［亚当·史密斯，《投资参选人》（Adam Smith，“Investing in a Candidate”，New York Times Magazine，15Sept.1996，p.28；第一处楷体为笔者所标，之后的引文都出自这页）］文章作者（他也是国家公共广播公司“知识”频道主持人）继续写道：“我喜欢‘把债券市场想成多变怪兽’这个念头，这巨兽就像瓦格纳歌剧《莱茵的黄金》里的巨龙法夫纳，守护着财富的黄金指环。”他运用一个更早的符号学领域，让后现代资本通俗化了。我在之前的著作中，也在对德里达于《马克思的幽灵》中讨论莎剧《雅典的泰门》的论述中，评论过这一点。这里，问题的关键是，在前苏联解体后的世界新秩序中，是金融市场（债券）而非世界贸易（股票），控制了全球化。就像大部分“资产阶级经济学家”那样——他们对当今状况的描绘是正确的，但在政治上拒绝承认这一点，亚当·史密斯（“他真名是杰瑞·古德曼”）标出两者的差异，但又在意义上将两者等同，由此模糊

了这一问题："现在，我们有了另一种选举。债券市场在喘着粗气、鼻孔翕张吗？财富和权力的另一巨龙股票市场又是什么样？"（楷体为笔者所标）他将抵抗时刻定位为"不曾预料"，对此定位说，同样的路线也有效。"这对巨龙双胞胎有着不像龙的能力：它们知道报纸上说的一切。而我们其他人知道的一切，它们早已摸透。"荒诞怪异的龙之比喻，成功地将更时髦的后现代形象呈现出来：在信息高速公路上，它们走的是快车道（一闪而过，马克思曾预期过）；电子资本。"所以，只有惊奇和未预料之事才让它们有所反应。"但是，未预料之事并不局限于美国总统选举的无常变幻。它也是全球包围运动里的无数"地方"抵抗。这一脚注因此可以无限继续：1996年9月20日，哥伦比亚广播公司的《今晨》节目，打趣地报道了由牛生长激素哺育出来的"超级奶牛琳达"，它取代了以下两头著名奶牛的位置：一是"跳过月亮的奶牛"，一是引发芝加哥大火的"奥利里太太家的奶牛"（根据之前的时刻，这里有着同样的差异：让爱尔兰移民成为替罪羊）。《前线报》（Frontier）如此报道："极为功利的指导创新规范，如今让动物成为制造药物的工厂［请将此与本书第387页所引法丽达·阿赫塔尔对女性的论述联系起来］……政府、农业综合企业、制药和化学资本在过去二十年里飞速流动，造成了可谓生物大屠杀的后果。那些人只忙于强调原子测试的核副作用，支持'不要成为第二座广岛'运动，而从来没有真正对生物危害发表过一句评论，虽然后者的恐怖一点不亚于核危险。尤其是《关贸总协定》之后专利法的改变，强烈推动人们力图垄断新基因组合和它们制造出来的新生物。曾经无法想象的观念，即微生物、植物或动物的种类可被控制，如今在新帝国主义机构世贸组织强行改变了的专利法下，已成为被接受的实践……不仅是第三世界国家富含基因的生态系统，而且，本地人的细胞和基因，如今都被预想为能够使人获利的目标……在许多第三世界国家内，新出现了'动物药/毒'综合征……谁需要牛生长激素？……答案似乎是，四个主要美国跨国公司，即美国氰氨公司、礼来公司、孟山都公司和普强公司正在全世界推广牛生长激素。"（1996年8月24日，第2——3页）。

[159] 贝茜·海德的"疯狂"伊丽莎白，用自由间接风格，形象地展现了我们的论证："如果有人说'我的人民'时特别强调那些人的黑肤色，他们就在追求统治王国和永远孩子般的奴隶。"［贝茜·海德，《权力问题》（Bessie Head，A Question of Power，London：Heinemann，1974，p.63）］

[160] 德里达，《延异》，第17页。这是德里达对尼采毕生规划的概述。

[161] 以下这点再次令人思考：在"开采""当地知识"或"属民身体"的基因时，跨国机构十分了解，真正资源是更小、更偏远的群落，它们在历史上远离主流文化（不管出于什么原因）。

[162] 凯·蒂斯，《土著看待教育：东金伯利地区考察》（Kaye Thies，Aboriginal Viewpoints on Education：A Survey in the East Kimberley Region，Needlands：Univ.of Western Australia，1987）。

[163] 最近我在卡塔尔迪和纳帕拉贾里的《伊米克里：瓦尔比里的梦想与历史》（Lee Cataldi and Peggy Rockman Napaljarri，Yimikirli：Warlpiri Dreamings and

Histories，San Francisco：Harper Collins，1994，pp.xx——xxii）一书对澳大利亚中北部瓦尔比里人的描绘中，发现了“语言的失落”和进入文化表演的路径的确证。我在这方面没有第一手的知识，但我希望慢慢开始进入对“文化作为翻译”的理解。1996年2月，在于西班牙奥维耶多召开的英联邦文学欧洲协会的年度会议上，我做了报告，初步展示了在我这方面的第一份微弱努力。毫无疑问，接下来我会长期投入这一工作。

[164] 见戈登·布若斯顿，《第四世界之书：通过其文学解读美洲土著》（Gordon Brotherston，Book of the Fourth World：Reading the Native Americas through Their Literature，Cambridge：Cambridge Univ.Press，1992）；以及在当代加拿大争取双语教育的语境中，哈桑的《表达与强迫：加拿大的语言危机》（Merwan Hassan，“Articulation and Coercion：The Language Crisis in Canada”，in Border/Lines 36，Apr.1995：30——35）。

[165] 在库切的《等待野蛮人》（Waiting for the Barbarians，New York：Penguin，1982）中，彻底他性的不可能爆发，通过在死亡逼近那刻，主体与声音的分离而体现出来：“身体内部发出一种声响，仿佛知道自己的损毁已不可修复，咆哮着表达它的恐惧。即便镇上所有的孩子都能听见，我也无法控制自己：就让我们祈祷，他们不再模仿长辈的游戏……‘他在呼唤他的野蛮人朋友，’有人说道。‘你听到的是野蛮人的语言，’有人笑道。”（第121页）这一段是在警告读者不要读下一段了，下一段由“关于如何去死的梦”引入，并由恰是长辈模仿孩子的共济失调，标示为作者的看法：“这是帝国的错误！帝国创造了历史。”（第133页）。寄居在帝国腹内，靠帝国为生，这样一种本质化的寻找替罪羊的行为，不过是廉价的惊悚。库切恰是通过排比，打破了这个受控的白日梦——“我并非不知道这样的白日梦意味着什么”——这与之前的失控是如此不同。由“帝国！”——这个词就像钟声——所带出的掉尾长句（掉尾句，又名圆周句，指主要意义至句尾始明的句子。——译注），通过一个短句的突然中止（“没有月亮”）而终结（第134页）。

[166] 《沉默的裂缝：大胆如何被教会》，项目说明（未标页码）。兰布林尼迪斯是一位强悍而富有同情心的女性，她是“国际公民社会”的一员。“她最新的一部剧作，是《图兹拉的女性：勇气的神话》（“Women of Tuzla：Mythography of Courage”），由［土耳其］图兹拉难民营里二十位波斯尼亚妇女的文本构成，在欧洲议会、绿党和比利时女性组织的赞助下，1996年3月12、13和14日在［比利时］安特卫普上演。”（《沉默的裂缝》）在讨论佩切斯基的著作时，我已提出直接将艺术用作证据这一问题。

[167] 显然，在她的诗歌中，一些第一人称的材料，被转译成第三人称。进一步说，在她的希腊语材料中，那些“意识流”篇章，被译成平铺直叙的散文诗，而其他作者的情况不是如此。我感谢门察斯帮我厘清这些情况。

[168] 她在节目单里的碰巧位置也是如此。她在一头，与另一头的三位美国人对等，后者也被用第三人称进行描述。她们中间是以第一人称描述的官方推荐人。

[169] 社会倾销是出口国利用廉价和缺乏保护的劳动力，以远低于市场价格的价格，在工业化国家销售商品。——译注

[170] 对我来说，“实地考察”意味着另一些东西，即在田野里考察时，为了有利于学习与那些基于责任的心智产生共鸣，要学会如何不太快下结论；而不是为学术或半学术的改写而进行通常匆忙的准备。

[171] 我倒转了威瑟斯的表述［《地方、记忆、纪念碑：在当代苏格兰高地纪念过去》（Charles W.J.Withers，“Place，Memory，Monument：Memorializing the Past in Contemporary Highland Scotland”，Ecumene 3.3，July l996：327）］，因为在殖民主义中，殖民冲动挪用一个“过去”，并重新勾勒它的领土，以便更堂而皇之地让自身顺应时势。马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》里根据资产阶级革命重新规划之后封建欧洲的领土，指出了这点。

[172] 麦克林托克的《帝国皮革》（Anne McClintock，Imperial Leather，New York：Routledge，1996）详细论述了这一点。

[173] “去掩饰，就是去假装并不拥有他拥有的东西。”［鲍德里亚，《仿真》（Simulations，tr.Paul Foss et al.，New York：Semiotext（e），1983，p.5）］鲍德里亚所论的是疾病。难道我们不该把殖民贪婪也视为一种疾病，就像马歇尔·麦克卢汉会说，“僧多粥少”是“一种强化细胞复制的癌症……它将自身变为自我消耗”？劳动密集型的棉纺工业，是美国南方大量引进黑奴的动力，它也是相同疾病的一部分。

[174] “跨国公司是在两个或多个国家内拥有及控制价值增值活动的企业。拥有及控制模式通常是由对外直接投资操纵，但是，跨国公司也可以通过与国外企业结成合作联盟，参与到国外生产中。”（《导论：跨国公司及其活动的本质》）（“Introduction：The Nature of Transnational Corporations and Their Activities”，in John H.Dunning，ed.，The Theory of Transnational Corporations，New York：Routledge，1993，p.1）我感谢索纳莉·佩雷拉在我希望找到“最简单的可能定义”时，给了我这份材料。

[175] 我在《对价值问题的点点思考》一文中更为详细地论述了价值问题。

[176] “FCUK”是英国时装品牌“French Connection United Kingdom”的简称，风格时尚简洁，喜用黑色、棕色、白色等素色。——译注

[177] 引自Seema Das Seemu，“Garment Shilper Shishu Sromik：31Octoberer par kee hobey?” Chinta 4.15，30Oct.1995。同一期中，沙米姆提出了关于“儿童”的话语建构这一重要问题，这也是都市女性主义理论在探讨身为人母的意识形态时广泛讨论的问题。在此，许多人唯恐因担上“支持童工”的罪名而遭到立即解职，开始自我审查！

[178] 1980年，美国法院在裁决一场大学劳资纠纷案件时表态说，大学教授属

于“资方”或管理阶层，而非劳方，因为他们在高校的日常管理和运作过程中对课程设置、学术标准、学生录取、学习成绩、课时安排等一系列重大问题享有决定权，而且现任教授直接参与新教授的招聘、录用、晋升等管理过程，所以，按照《国家劳工关系法》的规定，大学教授没有资格享受通过集体谈判进行交涉的权利。这从根本上否决了私立高校教授加入工会、与校方进行集体谈判的任何可能性。——译注

[179] 所以，我并不是指责她们滥情，让我赶紧说一句，“无知的好心”这句话出自叶芝《1916年复活节》（Yeats，“Easter 1916”，Collected Works，New York：Macmillan，1963，p.203）。

[180] 这些影像［《对与错：童工》（“Rights and Wrongs：Child Labor”），305号和414号，全球传播基金会国际中心］基本上记录的是抵押劳工，为了“偿还”债务，成人与儿童因此都在奴隶般的条件下工作，而债款利息如此之高，有时得几代人连续工作才能偿还。这些都是非常精彩的影像，而美国公众当然也需要了解这些情况。它们传达给作为消费者的公民的信息，就是抵制由童工生产的产品，尽管要改变恶劣的生产劳动条件近乎不可能。影像表明，儿童在制砖或编织地毯。东方地毯是种奢侈品。而且，尽管巴基斯坦被挑出来单独呈现，印度情形当然也是如此，而中国、土耳其、伊朗、尼泊尔这类国家可能也在使用童工。标新立异的消费者不可能会突然抵制购买地毯，地毯贸易价格的下跌也不可能为儿童教育带来基础支持。伊克巴尔·马西（Iqbal Masih，1982——1995，巴基斯坦人，四岁时被人拐骗，并作为儿童奴隶被以12美元的价格卖到地毯加工厂。在拉合尔市一个小城镇的地毯加工厂里，他被绳子拴在一台织毯机旁，每天工作12个小时。十岁时，他成功地逃脱奴役，之后加入了巴基斯坦劳动解放前线组织，为全世界遭受奴役的儿童争取权利。1995年他被谋杀，凶手很可能是“地毯黑手党”，因为伊克巴尔的演讲和营救童工活动遭到一贯使用童工的地毯行业的仇视。2000年，联合国创办世界儿童奖，为了纪念伊克巴尔·马西为争取儿童权利所作出的贡献，人们把第一届世界儿童奖授予了他。——译注）是个十岁的男孩，他想突破这种情况进入抵抗，但却被带离地方抵抗群体，美其名曰他是本土提供信息者。他被带到波士顿，授予人权奖，美国国家电视台进行了转播（“我长大想成为亚伯拉罕·林肯那样的人”），但最后不过就是被送回了家。他猛然成为家喻户晓的公众人物，却又毫无保护，结果被枪杀了。尽管无法证明这次枪杀跟贸易有关，但是他的死是一个寓言：孩子本身的问题，如何与美国善意的展示无关。这两部影像，搭建起瑞典电视录像制作人芒努斯·贝里马克制作的纪录片的框架。这些纪录片的确指出了当地抵抗，尽管妇女的话语没有得到完全翻译，有时候还被画外音所淹没。（瑞典是开明的捐助国。）背景资料由一位非裔美国妇女讲解，的确只关注服装工业，而这与债务劳动相当不同（在一些南亚国家里，债务劳动是种“传统”），因为服装工业是外商直接投资的血汗工厂。［我的文本讨论“社会倾销”（尤其是在孟加拉服装工业中）的微观逻辑。］旁白保持着美国民族主义的口吻——甚至语言都不是政治正确的——在通常使用“发展中”一词的地方，使用了“不发达”。脱口秀节目女主持人凯茜·李·吉福德在镜头前哭诉，以“我出生在一个美好国家”这句话开始，叙述她如何从童工生产服装的穿着者（她衣服的标签可以显示出来），转变为抵制童工的行动主义者和支持抵制运动的监护者，纪录片这时达到了高潮。相反，两位匿名访谈者编纂的《奴隶制的小手》

（The Small Hands of Slavery，New York：Human Rights Watch，1996），仍然关注印度的债务劳动，根本没提服装工业。里面的许多资料都有学术价值。（书中第一个脚注里提到塔尼米·萨卡尔，她的父母都是我的老师，她是我在印度的中学和大学校友。）此书多处记录被忽视的“南方的批判之声”——当地非政府组织，并且正确指派给他们帮助和管理国家的任务。小书的主体也相当正确地指出印度政府对法律和制度保障的严重疏忽，而这些法律和制度保障早有明文记载，最早的有七十六年历史！当然，这点不可宽恕。但是，此精彩著作有一两处引用世界银行的作用来论证对地方非政府组织的分析，却从未认为世界银行也是银行经济重组所存在的普遍问题之一：经济重组是国家的当务之急，却严重妨碍了社会分配。而且，当网上“债务劳动”内容提及此书时（使用搜索引擎Alta Vista搜出1，246，120条相关内容），它们都认为唯一当务之急——“在印度你能做什么”——就是抵制和制裁。为了研究债务劳动，如果输入“行动主义”，出现的一个代表条目是“公司接管的伦理考量”，结果发现，它是一份由教会主持的研讨会的说明，许多首席执行官、智囊团和银行家参加了这个会议，其中就有世界银行和美国大通银行。没有任何人权监察机构会评论这些金融机构的后续记录。资本主义是比债务奴隶制好。但是，难道唯一的出路是剥削吗？《奴隶制的小手》记录了一个“将对债务劳动童工予以重大打击”的“社区储蓄和信贷计划”的例子（第147页）。唉，这就为信贷诱惑打开了大门，在全球化下，毫无基本建设改革的信贷诱惑为了全球彻底金融化而堂皇进入；或者，它又证明商业部门向世界穷人敞开是正当的，因为那时，此类资助微型企业的机构的官员，常被要求提供社会参与的范例。我们早就注意到拉什迪对印度语言文学的抛弃。而第二章也已指出玛哈丝维塔·黛维在《翼龙》中对后殖民政治的分析。这里我将引《慷慨的杜萝缇》里的一段话：“有人等着通行证，有人等着开吉普，但却没人打火。”（Devi，“Douloti the Bountiful”，in Imaginary Maps，New York：Routledge，1995，p.88）拉什迪大概会鄙夷地说这是“地方褊狭之见”。但仍然要指出的是，与怀抱必胜信念的美国道德帝国主义——被代表的判断力量——相反，说出上面所引话语的那个人，是博诺·纳格西亚，一个从事抵抗运动的原住民，而且，他是对犯罪国家之审判（这个国家存在着大量操劳的原住民妇女）的最后例证，这一例证如此评判独立后的印度：“从东海到喜马拉雅山脉的整个印度半岛，躺着卡米亚妓女杜萝缇·纳格西亚备受折磨后的尸体，背负的债务劳动如秃鹫觅食，身体因性病而腐烂，干枯萎缩的双肺呕干了所有的鲜血。如今，8月15日，在像甘地这样的印度人心里，杜萝缇根本没有留下一点位置可以插上独立之旗……杜萝缇遍布整个印度。”（第93页）

[181] 这些阐述大部分可以在田野考察手稿里找到。我还听到一些一手资料。有关一小部分但具代表性的抽样报告（孟加拉），参见Chinta 5.16——17（15May 1996）刊登的详细报道。

[182] 《被解职的未成年劳工基础教育实施提案》，油印品，Gonoshajja Sangstha.Apr.1995，p.10。

[183] 仅供索取的未出版文献。

[184] 必须承认，德里达曾在《丧钟》中为了批判男根——逻各斯中心主义，而尝试进行这样一种缝合。但那一做法也只是欧洲中心主义。他试图干预全球性（《马克思的幽灵》），或为（还是从？）阿尔及利亚发言，或作为法属马格里布人发言，这些努力必须在另一种呈现里保留。

附录 解构开始工作

“解构”这个术语是由法国哲学家雅克·德里达（1930——）创造出来的，后来，最早出现这个术语的两份材料变成了《论文字学》（De la grammatologie，1967）的一部分。这个术语第一次出现是在1965年到1966年之间，当时法国《批评》（Critique）杂志上进行的一系列讨论，提到了“解构”这个术语。这个词语的出现，一部分应归功于马丁·海德格尔（1889——1976），尤其要归功于其《康德和形而上学问题》（Kant and the Problem of Metaphysics，1929）的第二部分，题为“以此时之存疑为向导，探讨本体论历史的现象学解构的基本特征”（The Fundamental Characteristics of a Phenomenological Destruction of the History of Ontology under the Guidance of the Problematic of Temporality）。“解构”就是在那时候获得了命名，它意味着在海德格尔的范式中，出现了一种决定性修正。人们应该记住，海德格尔是弗里德里希·尼采（1844——1900）的有力解读者，在尼采的著作中，“毁坏”这个概念也扮演了一个特殊的角色。

不过，本文要特别加以阐释的是雅克·德里达著作中的解构概念。

在德里达的早年写作中，解构是用来考察哲学文本如何在将某些定义确立为论述的出发点时，并没有留意这样一个事实，即所有这些论证行为，都是从“它（词汇）所不是”出发的。德里达认为，要将一个定义展示为一个论题或一段论证，可能就是驱走那些反义词。这样一种论证，包含了去追踪由一些词汇所运用的修辞操纵的轨迹，譬如卢梭的“增补”（见《论文字学》）、柏拉图和亚里士多德的“药毒”和“共存”［见《柏拉图的药剂学》（“Plato’s Pharmacy”，1968，in Dissemination：“Qusia and Grammè：Note on a Note from Being and Time”，1968，in Margins）］。这些操纵似乎要隐藏的正是第一次“延异”（一个由德里达创造的词语），即上文描绘过的“出发”，另外要隐藏的也是延异的延续，即对反义词的驱走，这在前面也说过了。这种先前的区分差异和持续延宕的轨迹，也就是所谓的“痕迹”。

结构主义者强调了语言，或者更确切地说是符号系统，并把它当作终极解释范式。在《论文字学》中，德里达指出，弗迪南·德·索绪尔（1857——1913）未能承认，在他的著作中，他的洞见的意义是，语言可能性之源起，是一种表达语词单位和口语单位之间差异的能力，而不是某种内在化了的知识或大量语汇的积蓄。在《言辞与现象》（“Speech and Phenomena”，1967，in Speech and Phenomena）一文中，德里达认为爱德蒙·胡塞尔（1859——1938）关于“当下”的现象学概念，使主体的死亡成为了必然，因为它暗示，在任何给定主体的生存或生命之前及之后，有一种“当下”的延续状态。在法国学派形成之前发表的重要理论干预《延异》（“Différance”，1968，in Margins of Philosophy）一文中，德里达将这种区分差异和延宕的不可避免性，命名为“延异”，即从所有不是我们正在定义或提出的东西的痕迹和轨迹所开始的区分差异（出发）和对之的延宕（驱走）。这是一个“必要然而不可能”的步骤（一个对解构来说变得很有用的程式）；因为，在被命名的过程中，“延异”已经开始遵循自己的法则，如上面所概述的那样。

这一痕迹的不可还原的作用，在所有哲学对立关系中，不仅仅制造出关于相同和相异的自由机制（而不是关于否定和扬弃的相对受限的辩证），同时还通过那些只能“被命名为”彻底他性（因此也必然被抹去）的东西，将我们的自我（自性）放置一种延异的关联中。这篇含义丰富的短文向解构主义者暗示了某些重要的解构原则。

在《签名事件语境》（“Signature Event Context”，1977，in Margins）一文中，德里达指出，约翰·兰肖·奥斯汀（1911——1960）在建构话语行动理论时——这一理论认为语言不纯粹是表述，也是行为——承认了语言的力在意义中所起的作用。然而，他还是不能承认他对语言的那种不可简化的认识（语言是用来表意的）所带来的后果：讲述真相也是一种行为惯例，带来一个不局限于语义内容转移的后果。每一种作为后果的情境都改变了被反复申明的真相。话语分享了我们通常称为“书写”的结构，这种结构被交付给没有特征且多种多样的情境之中的使用开放性。

德里达和其他哲学家，比如伊曼纽尔·康德（1724——1804）、奥尔格·弗里德里希·黑格尔（1770——1831）、索伦·克尔凯郭尔（1813——1855）、弗里德里希·尼采、西蒙格德·弗洛伊德（1856——1939）、爱德蒙·胡塞尔、瓦尔特·本雅明（1892——1940）及埃马纽埃尔·列维纳斯（1906——1995）之间的“亲缘关系”，已经得到了证实，这里列举的只是其中一小部分。但是，不能否认，在德里达的所有哲学文章和其他早期著作中，关于问题优先性的海德格尔式主题（即对所有本体论研究来说，存在之优先性的问题，如海德格尔《康德书》第二章标题所表明的）一直存在。因此，在这里耐人寻味的是，在《暴力与形而上学：论埃马纽埃尔·列维纳斯的思想》（“Violence and Metaphysics：An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas”，1964，in Writing and Difference）一文中，德里达接受了列维纳斯对海德格尔的批判，即便当时他是在做与之前早已提到过的拆解相似的拆解工作。

这种带着批判性的亲密——而非通常的保持批判性距离——正是积极性解构的一个标记。

在《人之终结》（1968，tr.1972，in Margins）一文中，德里达再次通过区分自己与海德格尔的计划，展示自己的研究工作。这篇文章可能是德里达对以下这一论点的第一次清晰表述，这种表述在《论精神》（Of Spirit，1987）和之后一些文章中继续着。德里达的观点是，在30年代那次著名转向后，海德格尔背叛了他坚持的命题，即在所有考察探询开始之时，都已经预先存在了一个不能被充分回答的问题。这里值得提及的是，德里达那篇重要的文章，结尾是开放性的，指向一个不确定的未来。

在1982年于塞里西拉萨尔（Cerisy-la-Salle）举行的“人之终结”研讨会上，德里达也描述了自己作品中的一个运动。那是从“守卫疑问”——坚持那个无法回答的问题，即延异问题的先在性——转向“呼唤全然的他者”，即那个他者必须被赋予差异并且被延宕，以便我们确定自己的位置。正如我们在对《延异》中的彻底他性的讨论中已经看到的那样，在德里达的作品中，一开始就勾勒出一个相似的双

重任务。如今被德里达宣布开始的那一运动——被理解为一个指向他者的、离开纯粹哲学意义之正确性问题的转向——提醒我们去关注对伦理及它与政治之关系的更多强调。

预示了这一转向的一个早期文本是《独立宣言》（1976，tr.1982，in New Political Science 15）。这里，德里达借用奥斯汀话语行动理论中的术语，论证了立宪主体是通过宣布独立这一行为性表述被生产出来的，而这一主体必须必然表明自己在一种关于民族身份的陈述性表述中早已给定了。［要了解“行为性表述”和“陈述性表述”之间的重要区别，参见奥斯汀，《如何用词句来行动》（How to Do Things with Words，1962）。］这个文本揭示了德里达多次介入哲学上的民族主义问题，而他对所有制度之举的解读也是如此。

《法的力量：权力的神秘基础》（1989）一文可以被认为是德里达伦理学转向的重要声明，即从“守卫疑问”到“呼唤全然的他者（彻底他性）”的转向。如果观照《特定时间》（1991）、《死亡的赠礼》（1992）、《绝境》（1993），我们会发现德里达操纵的一些主要概念。

德里达的早先工作——主要被理解为从延异开始的、必需然而又不可能的论证——坚持认为，所有体制的起源都遮掩了与某种不是那起源的东西的分裂，以便让那个“起源”可以被建立起来。这就使得任何关于起源问题的答案都变得模棱两可，据此，在描绘或定义中，所谓的起源事物或思想所从中来自的东西是什么，被加以辨别。正是这个问题——在起源时就被制定了——是解构第一个阶段就必须盯紧，或当作一项任务的问题。

如果德里达自定的特别分期是可信的，那么解构的第二个阶段则更具“积极性”（affirmative），“积极性”这个词是德里达在70年代中期开始使用的。对全然他者的这种积极性召唤或呼吁，大致表达出了所有优先于那种痕迹，即非起源制定着起源的“痕迹”的东西；而这大部分是通过“对不可能的体验”这一新的概念——隐喻表达出来。如果在早期，彻底他性被设想为一种方法论上的必需预设（在被命名的时

候也同时被抹去），那么现在，“预设”这个范畴被故意地模糊化了，并且使它跟“体验”一样更易受攻击。

现在，诸如正义、道德等无法估量的事物都可以被看做“对不可能的各种体验”：对彻底他性的体验。正因为如此，它们是不可解构的，因为，如果将它们向解构开放，就是将它们向延异的法则开放。建于此种体验之上的决定包括绝境，或“没有通路”（non-passages）。绝境与诸如两难或悖论这类逻辑范畴截然不同；就像体验与预想不同一样。绝境在它们被穿越这一体验中被了解，虽然它们是“没有通路”；它们因此在被抹杀中被泄露出来，由此也就经历了对不可能的体验。在穿越或“解决”绝境的过程中，形式化形成了，它把这些绝境当成实际的逻辑问题。因此，在解构的第二阶段，这些对不可能的体验的各种形式化可被看做“中途歇脚之地”，指向“开始工作”的开放终点［最后这个主题是德里达在80年代早期的一个文本《理性的准则：学生眼中的大学》（“The Principle of Reason：The University in the Eyes of its Pupils”，1983）中提出的，它不仅让人想起海德格尔的同名文本，也让人联想到这位老一辈哲学家在1933年发表的那篇著名的校长就职演说］。

“法律不是公正，［虽然］存在法律是公正的。”这是《法的力量》中的说法（请注意，必须添上这个连接词；因为德里达运用了语言的修辞维度，所以他是在交互式地进行哲学探讨——由读者提供连接词，以便让文本运作）。

公正不能直线通到法律；这直线是一条“没有通路”，一个绝境。然而公正恰在自身被抹去之时在法律中被揭露出来。这是关于解构的信念的一个奇异特质。另外，在对解构的信奉中，伦理是“对不可能的体验”，而政治是行为的计算。存在的空间（可谓）是时间的礼物——我们坠入了时间之中，于是我们开始“存在”，真是未曾预料。称它为礼物，就是要通过思考“赠予”我们时间的另一（个），来解决那个绝境。这样，生命就可以作为对全然他者的召唤而被度过，这一召唤必须必然得到责任的回应（当然，在它的遗忘中，我们假设，在主体未曾预料地嵌入时间之前，已经有一个礼物存在），这一责任由应

负责任的理性所限定。伦理作为对不可能（因此也无法被计算）的体验，却是作为可能的计算而存在，这种计算涵盖了从自私自利到责任之间的范围，其中也包括政治上合法的东西。公正和法律、伦理和政治、礼物和责任，都是没有结构的结构，因为每一组概念里的第一项既不是可得的，也不是不可得的。正是考虑到公正和伦理是不可解构的，是对不可能的体验，所以必须作出法律和政治上的决定，这些决议在经验层面上是小心谨慎的，但在哲学层面上却是偏离正道的。（当然，即便这种对立也是极度无法维持的。）概述，就是抹去必然会存在的非连续性，在对这样一种可能性的认识下，我做出了如下概述：在诸如上述那些概念组合中，对每一组第二项的计算，对负责任的行为来说是绝对必要的，请始终考虑到这个特性。这些概念组合是不可互相替换的，但同在一条不连贯的置换轨道运行。在每一组概念中，“和”开始了以下任务，这一任务是德里达在《连接词的增补：语言学之前的哲学》（1971）中正式提出的：连接词“和”是一个“增补”——德里达在卢梭的著述中第一次追踪到了这个含糊易变的（“不确定的”）词语——这一判断，涵盖了多种不确定的关联关系，因为增补既补足了一个匮乏，同时也增添了一个过度。就像他在《理性的原则》和《杠杆；或学院的冲突》（1980，tr.1984，in Logomachia）中所论证的那样，如果负责行为在计算的系统中得到充分阐明或被完全证实合理，它就不能保持自己对他者的痕迹所应承担的责任。它必须让自己敞开接受开始工作的判定，而这一开始行为不能从系统内来确定。与此有关的一个实例可见《马克思的幽灵》（1993）中关于救世主的讨论。

在这种“开始工作”和极其审慎地定义的“ins Werke setzen”（在工作中开始或进行假定）之间，是否存在着一种重新铭写的关系？“ins Werke setzen”这个概念不仅可以在《存在与时间》中找到，而且后来海德格尔还在《艺术作品的起源》（1935，tr.1950and　1960）一文（德里达在《绘画中的真理》中讨论了此文）中加以详尽说明。这一圈下来，足以说，虽然对海德格尔来说，在负隅顽抗的土地之上，“世界形成”的每一次冲突，都在艺术作品的“地貌”内被断定为工作，但是对德里达来说，“工作”这个词语所标记的，却在哲学表述之

外，且与哲学表述不连贯。哲学将自己定义为终点，拥有着纯粹是计算的逻辑系统。一项“工作”处于哲学的学科工作之外或一边，这样一个概念是由德里达在其称为“铭刻”或“补遗”的文章中作为一个主题也是修辞而提出的。在《论文字学》里，德里达再三声明，文字学不可能是一种实证科学，因为哲学家不能也不愿“胆敢去接近”面对在起源处无法回答的问题这一“危险的必然性”。看来是，这位成熟的哲学家如今接受了那个极大的危险，并开始走出他在早期文本里所借助的那个“庇护所”。处于起源处现在成了对不可能的必需体验，它作为一种没有担保的计算而存在。

文学——更确切地说，是诗学——保持了一种姿态，即提供对不可能的体验；正如《示播列》（1986）里对保罗·策兰作品的讨论所提示的那样。德里达更早时候对斯蒂芬·马拉美［见《双学时》（“The Double Session”，1970，in Disseminations）］、弗朗西斯·庞热［见《符号的庞热》（Signsponge，1975）］、莫里斯·布朗肖［见《血亲们》（Parages，1986）］等人的讨论，也都围绕和集中在这个立场周围。而他对视觉艺术的直觉并非与此有冲突，只是不那么确定。《绘画中的真理》（1978）将焦点对准了文森特·梵·高的《农夫的鞋》，这幅画在上文提及的海德格尔的文章里也讨论过，德里达在这里提出了一个简单的问题：什么是艺术中的“习语”（意义的一个子系统产物）？这一可以引向可计算意义之系统的能指逻辑，反过来似乎又为对绘画中的“真理”进行任何研究提供了出发点。

许多所谓的种族哲学（道、禅、虚无主义、龙树菩萨的哲学、各种类型的苏菲神秘主义，等等）都显现出和解构的一些部分的亲缘关系，这是一个令人好奇的事实。这可能与它们对意图主体的批判有关。只要它们还在将超主体的权威超验化，它们和解构就不那么是“同一回事”。但是，只要它们将能动性定位于彻底他性（通常称为“宿命论”）中，德里达所描述的伦理中的工作领域之外的范围，就与它们似乎有某种关联。因此，虽然德里达本人对他自己的体系与其他任何“神学”之间的相似极其谨慎［《民族人文主义的本体论神学：为一种假设所作的绪论》（“Onto-Theology of National-Humanism：Prolegomena to a Hypothesis”，1992，in Oxford

Literary Review 14.1——2）］，但转向后的解构，在其“开始工作”模式中，可能会对那些被边缘化的文化系统感兴趣，并将之当作康德启蒙主义后果内的一个新发展。以此，它们自身的计算（在反应中起主导作用）成为一种妥协（尤其是社会性别上的妥协）和停滞，就像海德格尔在康德式思路本身中所觉察到的一切。当然，只要“开始工作”模式仍然在学术或学科计算的描述和/或正式化实践内被理解，这些关联的可能性就仍然是可疑的。而只要解构哲学的他者化，依然局限在至少是相关学术学科（如文学、建筑学、宗教学或者女权主义）可以进入的话语领域，那么，它就会引发有限然而有用的争论。

当前，在被边缘化的文化系统中，最具批判性和充满活力的“孤岛”存在于反全球化群体或者另类发展模式的激进主义（就像全球金融化是启蒙最强有力的先锋一样）之中。在这个领域里，解构的“开始工作”模式迟疑地闯入对全球化冷酷计算的积极抵抗中，其中，“民主化”常常是对政治重组的一种描绘，国家资本主义及其殖民地转型为合理金融化的贡税经济体系，造成了这种政治重组；又或者，解构的“开始工作”模式也许也投入到以下工作中：通过提出其他的“发展”建议，来取代经济增长和幸福安乐之间的二元对立。当然，这些努力并没有生产出一种可被认为是解构的可持续的正式理论。这是无所保留的解构的风险。

在此可以非常尖锐地感受到例证的绝境。生产出这些实例的个体和集体，与以下这些人之间有着一种悖论性的联系。这些人对前者的工作领域——全球化和发展——要么离得很远，要么一无所知，但他们却生产了自成系统的规则。这种情况也许可以用美国解构主义文学批评家保罗·德·曼（1919——1983）定义“讽喻”（感觉上近似我们通常所说的寓言）的方式来加以描述：对一个素材的永久离题或者持续中断，这一素材在“另一方面”［allegorein（寓言）＝换句话说］，与意义（包括解构的形式化以及另一抽象层面上的全球化发展逻辑）的不断展开相联系。进一步说，如果将社会主义从资本主义中分离的基础可以被认为是上述自我保存和召唤他者之间的机制，那么这一毫无保留的解构的“开始工作”——完全不同于那些建立另一种体系的失败

经历——就可以被描述为对资本家支配资本的社会生产力的一种持续“排斥”（分差和延宕）。

上述这种无结构的结构——也就是说，在对不可能的体验中，一个概念组合的某一项既是可能的又是不可能的——可以通过各种方式在美学上加以描述。在小说《宠儿》（1987）里，托尼·莫里森将“非洲”——非裔美国人或新大陆非洲人的前史（从而与当下被命名的非洲大陆严格区分开）——放置在对不可能的无法解构的体验中。因为这种对他者的召唤存在于一种非裔美国意识（它意识到了自身的权利）的计算中，所以《宠儿》将这种在抹去中的泄露，描绘为一种母亲的牺牲，“它无法被传递”。历史需要它处于不可能的通道中，而不是留在母亲的怀抱里。小说主人公杀死了她的孩子，只是为了将他从白人世界里拯救出来。契约的魔戒——那烙在她自己母亲（一个无名奴隶）胸膛上的烙印——并没有确保它的连续性。历史性没有变成家族系谱。

两个问题必须在结论里提及。第一，德里达自己的立场——作为法属马格里布人（他自己这么描述：一个有犹太血统的阿尔及利亚人）——他并不倾向于用一种常规而非解构的方式面对全球化斗争：他倾向于《马克思的幽灵》一书提出的召唤一种在经济上意识到的人权愿景。他更加以详述的论证来自于迁徙：新欧洲的双重责任（《另一航向》，1991），这是一篇关于本体论——有些类似于（多元）文化同一主义——的评论，“一种将当下存在的本体论价值，和它的语境，和一种地方性的稳定且可表达的决定，难以分离地联系在一起的公理，地方性就是一片地域、本土土壤、城市、身体的传统主题”（《马克思的幽灵》，第82页）；以及绝对到达者形象（像任何可计算的流散那样生活的他性的不可解构的形象）。当德里达提及早年在阿尔及利亚的生活时［《割礼告白》（1991，in Jacques Derrida）］，他所说的并不是一个刚刚经历了民族解放的国家，因此也不是任何准确意义上的“后殖民的”国家。第二，对德里达的伦理转向以及他和海德格尔之间关系的学术研究，以及对后殖民主义和解构的学术研究，虽然在极少数情况下该研究冒险通过打破自身框架以开始工作，但它依然不能等同于解构在专属于学院机制的正式化计算之

外的“开始工作”。

索 引

（条目后的数字为原书页码，见中文本边码）

阿尔都塞，路易，Althusser，Louis：论阶级本能和立场，255n，257；论文化，315；论意识形态，252——253，254，356；论哲学，16——17，247

阿尔都塞派，Althusserians，99

阿尔及利亚，Algeria，18n，358，431

阿赫塔尔，法丽达，Akhter，Farida，386——387，388，403，414

阿克曼，鲁道夫，Ackerman，Rudolf，119，410，414，419

阿明，萨米尔，Amin，Samir，37，59，86，89，93，101

阿诺德，大卫，Arnold，David，163

阿诺维兹，史丹利，Aronowitz，Stanley，70

阿特里奇，德里克，Attridge，Derek，174，183，186，187

阿芝台克文明，Aztec civilization，117

阿朱那，Arjuna，39，45，50——51，54，55，56

埃及，Egypt，41

艾哈迈德，艾亚兹，Ahmad，Aijaz，vii，41n，273n

艾赫恩，爱德华，Ahearn，Edward，155

艾略特，托马斯·斯特恩斯，Eliot，T.S.，151，232

爱嘉辛斯基，西尔维亚娜，Agacinski，Sylviane，27n

爱丽儿（莎士比亚笔下人物），Ariel，117——118，131，137，165，352

安德森，本尼迪克特，Anderson，Benedict，369

安德森，佩里，Anderson，Perry，72，78，86，88，93

《奥德赛》，Odyssey，368

奥尔布赖特，马德琳，Albright，Madeleine，376

奥尔森，蒂莉，Olsen，Tillie，181

奥克特洛尼，大卫，Ochterlony，David，213——214，217，225，229，233

奥斯汀，约翰·兰肖，Austin，J.L.，424，426

奥维德，Ovid，126

《奥义书》，Upanisads，232

巴德汉，卡尔帕纳，Bardhan，Kalpana，361

巴杜里，布巴内斯瓦尔，Bhaduri，Bhubaneswari，306——308，309，310——311，403

巴黎公社（1871），Paris Commune，75

巴利巴尔，埃蒂安，Balibar，Etienne，68n，69n，330n

巴斯卡，罗伊，Bhaskar，Roy，365

巴特，罗兰，Barthes，Roland，98，336，342——345，347，

柏拉图，Plato，349，424

《暴风雨》（莎士比亚），Tempest，The（Shakespeare），192

北方——南方划分，North-Sout h divide，2，6，95；联盟政治与，279；文化研究交流，200；生态公平与，380——382，386，390；女性主义与，167——169；文学与，114，170；工资竞争与，377——378

本体，noumenon，人作为，26n——27n，32，34，36，124

本体图表，ontograph，54，55

本土提供信息者，native informant，4，9，35，52，342；能动力与，85；他性与，352；人类学与，142；亚细亚生产方式与，101；成而为人与，5——6；流散的，169；其替换的主体——位置，170；申请基因专利与，388n；对其排除在外，76，89，103，110，111，113；在《弗兰肯斯坦》（雪莱）中，135，136；本土精英作为，270；知识生产与，360；马克思主义与，68——70，98；后殖民民族身份与，141；其生产，30；作为读者，33，49，53，66——67；作为革命先锋，71；女性作为，70

本雅明，瓦尔特，Benjamin，Walter，157，162，250，425

本质主义，essentialism，172，259，264，271，282——283，386

比较学术研究，comparative scholarship，8

比喻，tropology，16，18——19，25，34；历史编纂与，203；大男子主义与，148，151——152，163，168；表达作为，259

必然，neccessity，自由与，327——330，388

毕达哥拉斯，Pythagoras，64

边缘性，marginality，171，174，176，180——181，239，333

编码，coding，103，105——106，108，109，181，245，247

《变形记》（奥维德），Metamorphoses，126

辩证，dialectic，39，83，316，326，330；亚细亚生产方式与，97；殖民者——被殖民者，192；詹明信论，315；法与历史的，55；马克思的，74，75，90；主人——奴隶，272；《圣典薄伽梵歌》与，58

表现（代表），Vertretung/vertreten（representation），259，260，262，264，276，364。参见表现

表现（再——现），Darstellung / darstellen（re-presentation），257，258——259，260，263，264，276，364。参见表达

表现/再现/代表，representation，172，196，211；东印度公司与，224；对英国人来说，英国的，113；对欧洲的，199；社会性别与边缘性，180——181；历史档案与，202——203；帝国主义与，218，303；知识分子与，272；理论与行动的，256——257；其两种含义，257——264

波德莱尔，夏尔，Baudelai re，Charles，148——149，150，152——157，159，250——251，334，342，412

波斯，Persia，41

剥削，exploitation，263，278

伯奇，杰弗里，Birch，Geoffrey，211，212，213，217，226——227，229；舍摩国王妃与，231，233，234，237

勃朗特，夏洛蒂，Brönte，Charlotte，115，121，136——137

《薄伽梵歌》，Bbagavadgitā（Gitā）参见《圣典薄伽梵歌》

《不平等发展》（阿明），Unequal Development（Amin），86，89，92

不确定性，indeterminacy，22，36，121，125，153，276

布朗肖，莫里斯，Blanchot，Maurice，429

布雷顿森林机构，Bretton Woods organizations，95，276，381，413

部落社会，tribal societies，58，71——72，141，142n

财产，property，80，86，294

策兰，保罗，Celan，Paul，184，195n，429

差异，difference：亚细亚生产方式与，72，79，82；其抹杀，86；认同与，340，341，344；知识与，199；马克思的看法，73，79，82；历史的叙事与，90；原始的，198n；种族相对语言，73n；种族的，187；对哲学的读解与，17；规范主体的自我认同与，78；两性的，29，38n，105，274

《忏悔录》（卢梭），Confessions（Rousseau），135

崇高，Sublime，（康德的）概念，10——13，15——16，20，23，135，325

川久保玲，Kawakubo，Rei，247，338，339，340，341，342，352

创造性想象，creative imagination，119，132

《纯粹理性批判》（康德），Critique of Pure Reason，

The（Kant），10

《存在与时间》（海德格尔），Being and Time（Heidegger），428

《达洛卫夫人》（伍尔夫），Mrs.Dalloway（Woolf），131

大男子主义，masculism，134，179，282，352；对女性的赞美，148；对它的解构，151——152，163，168；俄狄浦斯情结与，110

贷款诱惑，credit-baiting，223n，237，243n，255，259，419

黛维，玛哈丝维塔，D e v i，Mahasweta，115，140——141，143，310。参见《翼龙》

档案，archives，202——203，204，239

道德，morals，9，12——13，14，19，20，33，90，135

道德主义，moralism，315，324，326，330，332，377，398，418

德·曼，保罗，de Man，Paul，16，18——19，27n，34；论寓言，156n；论反讽，430；论席勒，31；其战时写作，106n

德贡布，文森特，Descombes，Vincent，27n

德国，Germany，7——8，99，163，358

《德意志意识形态》（马克思），German Ideology，The（Marx），74——75

德勒兹，吉尔，Deleuze，Gilles，58n，253，272，279；论编码，105，107——108；对心理分析的批判，207，217n；论欲望，103，252；论认同，261；马克思主义与，263，273；主体作为他者，268，269；表达与，255——256，258；“第三世界”与，277；

论工人斗争，248，249——250

德里达，雅克，Derrida，Jacques，1，17，69，184，204，247；对种族中心主义的批判，279——281；解构与，98，175，423——431；延异概念，3n，175；论伦理，5，15n，175，304n；论种族中心主义，405；作为后现代主义者的范例，320——325；论友谊与边缘，193——194；“象形文字研究者的偏见”，280，286；论历史，238；论康德，34——35；摩尔人与，17n——18n，280n；论尼采与纳粹，97；论萨特，171；论旅行见闻，350；论书写，52n

德瑞特，J.D.M.，Derrett，J.D.M，288

笛福，丹尼尔，Defoe，Daniel，174，177，179，187，192

《地球村》（麦克卢汉），Global Village（McLuhan），364，371

地租，ground rent，86，89

帝国主义，imperialism，1，19；被殖民者进入它的文化，60；其统治档案，132，146，205；亚细亚生产方式与，89——90；仁慈的，160；英国统治印度时期的，235——236，270；资本主义与，101，340；其教化使命，6，14，36，113，116，121，179，214，290，296，303，371；对它的批判，7，199——200；其文化，191；确定的，3；话语生产与，4；作为梦——工作，218；生态与，380；欧洲中心主义与，37；女性主义与，113，139；证明它合理，201——202；语言与，162——163，369n；认知的局限与，26；文学与，131，136——138；马克思的观点，95n——96n；生产方式与，290；其叙事，267，279；其中的他者与自我，130，131；家长制与，234，235；哲学与，123——124；后殖民认同与，30；其权力/知识，120——122；其偏见，58n；学术与，8——9；其变动形成，102；社会化与，67——68；领土的，64，190，274，275，277，279，359；时间与，49

第三世界，“third world”，2——3，49，60，173；联盟政治与，276——278；万隆会议（1955），375；编码与，108；其拆解，9；女性主义与，164——165，170，269；文学与，114，170；后结构主义与，250；其原始主义概念，209；其中的宗教专制，66；科技与，365——366；“第三世界女性”作为能指，131；美国对它的教学，65

第四世界，“fourth world”，380

第一世界，First World，278，382

电子治下的和平，Pax electronica，370

定慧，sthitaprajna，64

《东方学》（萨义德），Orientalism（Said），95n，232n

东方主义，orientalism，42n，48n

东方专制，oriental despotism，58n

《东方专制主义》（魏复古），Oriental Despotism（Wittfogel），71

东印度公司，East India Company，86，148，156，164，203，211，213，214；其档案，287；其瓦解，224；马克思论，221n；舍摩国王妃与，227；国家构成与，220——221

《东印度公司（1784——1834）》（菲利普斯），East India Company（1784——1834），The（Philips），223——224

动物，animal，与人的分界，121，125，187，285

杜瓦，珍妮，Duval，Jeanne，152n，153

杜威，约翰，John，Dewey，355n

对外贸易，foreign trade，100——102

多神论，polytheism，31

多因素决定，overdetermination，183，184，193，218，219，299，303

多元文化主义，multiculturalism，79，102，169，316，374；文化的概念，353——358；自由主义与，396——398，402；文学与，176；都市的，394，405；民族认同与，334；先锋与，176

俄狄浦斯，Oedipus，110，127——129，344

俄国，Russia，82，83

恩格斯，弗里德里希，E n g el s，Friedrich，72，76，107，109，110

二元对立，binary oppositions，116，186，332，392n；增长与良好生活，430；意图与形式，349；男性与女性个人主义，133；多元文化与，402；哲学与文学，112；实证主义/本质主义与“理论”，282——283

发展，development，275，291，296，304，368，371，430；生态系统与，380；女性主义与，388；社会性别与，377，386；证明其合理，330，366；对它的抵抗，390；“可持续”的，372——373。参见资本主义；殖民主义；帝国主义

法，Law，51，55，67，215；解构与，304；民主与公民权，65；欲望与，216，217；神圣的，189；欧洲主体性与，248；印度法，267——268；历史与，58；帝国主义与，205，275；正义与，427；文学中的，121，125，138；自然的，189；家长制与，262；权力作为，103；表达与，257；主体——建构与，266

法国，France，7，258，334；其中的阿尔都塞派，99；资产阶级的，119；殖民主义的，154，358；风格与，246；“第三世

界”与，277

法国革命，French Revolution，15n

《反俄狄浦斯》（德勒兹与瓜塔里），Anti-Oedipus（Deleuze and Guattari），58，103，105——106，110，217n，251——252，263，266n

反思判断，reflective judgment，28——29，80

梵行期，Dharmāsastra，235，286，291，292——294，298，301

梵语，Sanskrit，8，47n，48n，136，413；英国帝国主义与，229——230；作为“高雅文化”，268

非裔美国人，376

非政府组织，Non-Governmental Organizations（NGOs），372，378，381，386

非洲，Africa，52n，92，94，172，196，357，430；殖民的，202；文化认同与，8；遭遇殖民主义，72；黑格尔论，43；民族认同与，371；名字的起源，188

《非洲的创造》（穆迪姆贝），Invention of Africa，The（Mudimbe），199

菲茨杰拉德，爱德华，Fitzgerald，Edward，232

菲利普斯，C.H.，Philips，C.H.，223

吠舍种姓，Vaisya caste，57

《吠陀》，Rg-Veda，235，286，291，301，302，383

《吠陀经》，Vedas，42

费边，乔纳斯，Fabian，Johannes，109

费什，斯坦利，Fish，Stanley，194

费希特，约翰·戈特利布，Fichte，Johann G.，8n

费耶阿本德，保罗，Feyerabend，Paul，365

封建主义，feudalism，55n，81，83，88，89——90，91；在美国的缺席，394；亚细亚生产方式与，108；其话语，225，226；转型为资本主义，96，281，289，388

讽喻，irony，430

否定，Veneinung（denegation，negation），59——60

《弗兰肯斯坦》（雪莱），Frankenstein（Shelley），114，132——140，179，297

弗朗西斯，菲利普，Francis，Philip，86

弗洛伊德，西格蒙德，F r e u d，Sigmund，4，5，17n，38，59，207，425；超心理学与自我心理学，387——388；俄狄浦斯场景，15；论抑制，254n，285；科学与，217——219；女性与，283——284

弗洛伊德主义，Freudianism，134，214

服装，clothing，337——342，347，414

服装业，garmentindustry，415——416，419

符号，signs，89，149，193

《符号帝国》（巴特），Empire of Signs（Barthes），342，344，345

符号学，semiotics，264，342

《福》（库切），Foe（Coetzee），132，174，178——190，191——194

福柯，米歇尔，Foucault，Michel，7，33，204，215，258；公民社会与，356；对马克思和马克思主义的批判，103——104，273，278——279；论想要的认同，261；论“知识”，288；论历史，238；论意识形态，252，253，254——255；论作为主体的他者，268，269，270；“权力/知识”概念，121；论权力，103，248，249，265，353，354，397；“第三世界”与，277

福克斯——杰诺维塞，伊丽莎白，FoxGenovese，Elizabeth，118——119

福利国家，welfare state，374，377

福山，弗朗西斯，Fukuyama，Francis，394，403

父名（教名），patronymic。参见父亲之名

父亲之名，Name of the Father，129，192，262，272

父权制/家长制，patriarchy，29，45n，68，400；资本主义与，233n，237，296，304；殖民主义与，416；其中家庭扮演的角色，262；女性主义对它的反抗，252；历史学家与，301n；遗产继承法与，127；婚姻与为母，181，183；反对资本主义，74；殉夫自焚与，234，235，236，294；两性劳动分工，163；属下性与，102n

甘地，圣雄，Gandhi，Mahatma，298

高善必，U.D.，Kosambi，U.D.，45，46，50，56n

高斯，奥罗宾多，Ghose，Aurobindo，62

戈迪默，纳丁，Gordimer，Nadine，194，195

歌德，约翰·沃尔夫冈·冯，Goethe，Johann Wolfgang von，42，

241

革命，revolution，15n，39n，79，83，85，97，329

葛兰西，安东尼奥，G r a m s c i，Antonio，6，83，269，376

个人主义，individualism，109，118——119，282；女性的，181，182；女性主义与，148；文学中的，116；性与，134——135

工会，labor unions，84，382，416

工业革命，Industrial Revolution，394，404

工业资本主义，industrial capitalism，100，201，274，317，389

公民，citizen，刻画，31

公民社会，civil society，31，116，142n，309，316；其文化，402；其理性结构的局限，353；都市的，356；后民族性与，399，400

《共产党宣言》（马克思），Communist Manifesto，The（Marx），67，74，101

共产主义，communism，76，80，82——83

共同体，community，120，260，261

贡税，tribute，帝国主义与，89，91，93

古芭，苏珊，Gubar，Susan，122，124

古哈，拉纳吉特，Guha，Ranajit，86，212，270，271，272，276

古罗马，Rome，ancient，43

古希腊，Greece，ancient，43

瓜塔里，菲力克斯，Guattari，Félix，58n，253，263，279；论编码，105，107——108；对心理分析的批判，207，217n；论欲望，103，252

《关贸总协定》，General Agreement on Tariffs and Trade（GATT），102，382，383n，415

国际工人协会，International Workingmen’s Association，75——76

国际货币基金，International Monetary Fund（IMF），101

国家，State，the，107——108

国家资本主义，state capitalism，223n，330

国税，state tax，86，89

哈贝马斯，尤尔根，Haber mas，Jürgen，8n，312

哈马赫尔，维尔纳，Hamacher，Werner，48n

海德格尔，马丁，Heidegger，Martin，106n，171，303，324，376，425；论艺术作为艺术品，115n，212，428——429；解构与，423；历史与，238

海因兹，巴里，Hindess，Barry，93——96，316，345，412

含义，signification，41，424

合法化，legitimation，368，370——371，377

荷尔德林，弗里德里希，Holderlin，Friedrich，19

荷马，Homer，149，152

赫尔德，约翰·哥特弗雷·冯，Herder，Johann Gottfried von，8
解释学，256

赫斯特，保罗·Q.，Hirst，Paul Q.，93——96，316，345，412

黑格尔，格奥尔格·威廉·弗里德里希，Hegel，Georg W.F.，3，17n，37，68，71，110，425；论艺术，40，41；论种姓制度，57n；论差异，78——79；本质主义与，282；本土提供信息者与，6，52，53；《圣典薄伽梵歌》与，39，43——44，47——49，52——54，58，63，64，209；其“普世”叙事，8；对印度的看法，47——48，54

黑格尔主义，Hegelianism，58——59，63，65，88

宏观逻辑，macrology，263——264，269，279

后福特主义，postfordism，337，376，414；后殖民主义与，317，365；属民女性与，67，68，276，386，390；电信与，275。参见资本主义

后结构主义，poststructuralism，249，250，264，312，313，320，356

后现代主义，postmoder nism，312——320，323，334；在建筑中，337；对它的批判，336；（去）中心的主体与，347；女性主义与，359n；信息与，392——393

《后现代状况》（利奥塔尔），Postmodern Condition，The（Lyotard），364——365，371

后殖民话语，postcolonial discourse，1，9，39，107，141

后殖民性，postcoloniality，33n，172，191，239，358，373，398

胡塞尔，爱德蒙，Husserl，Edmund，424，425

话语构成，discursive formations，3n，103

话语领域，d iscursive field，120——121，200

怀旧，nostalgia，202，306

怀特，海登，White，Hayden，202，203——204，208n

婚姻，marriage，181——182，298，388

混杂，hybridity，17n——18n，28n，157，319n，399；其美国语境，332；种族划分与，155；语言的，163，164；后殖民主义与，361

火地岛居民，Tierra del Fuego，inhabitant of，26，26n——28n，30，32，35，36，394。参见土著；新荷兰人

货币，money，99——102，263

霍尔，斯图尔特，Hall，Stuart，99

霍尔海默，马克斯，Horkheimer，Max，39n

霍米巴巴，Bhabha，Homi，190，200n

基督教，Christianity，63，137——138，305n；其伦理，123；黑格尔论，43；帝国主义与，216；康德论，31；解放神学，382，383

吉卜林，鲁德亚德，Kipling，Rudyard，62n，156，157——160

吉尔伯特，桑德拉，Gilbert，Sandra，122，124

《吉姆老爷》（吉卜林），K i m（Kipling），62n

极简主义，Minimalism，347——351

极权主义，totalitarianism，97，176，323

迦梨陀娑，Kalidasa，42，241

迦奈，P.V.，Kane，P.V.，294，301

家庭，family，119——120，122，133，261——262，264

《家庭、私有制和国家的起源》（恩格斯），Origin of the Family，Private Property，and the State（Engels），110

家庭工作，homeworking，67，68，391

《家园与世界》（电影），Home and the World，The（film），240

贾汀，丽莎，Jardine，Lisa，155jauhar，300

价值，value，71，79，83，99——105，261；其生产与编码，181；生理性别/社会性别与，109；其理论有效性，412——413；使用与交换，177——178，263

《简·爱》（勃朗特），Jane Eyre（Brontë），114——115，120——122，146，178，409；其中的基督教心理分析，124——125，139；其中的家庭，119——120；其中的帝国主义，124——125，138，214；简的主体性，116

简穆罕默德，阿卜杜尔，JanMohammed，Abdul，190

建筑，architecture，331，332，334，337，429

交易，exchange，105，141，177，263

教育，education，215，383，420；“审美”的，30——31；帝国主义与，229——230，268，275；《弗兰肯斯坦》（雪莱）里魔鬼所受的，137；被认可的无知与，2

阶级，classes：其联盟与形成，60；资本主义与，80；殖民权力的阶级构成，213，214；殖民精英，359；其形成，231；在印度，50，240；马克思论，257——262；全球分离论的，392——393

阶级斗争，class struggle，80

阶级偏见，classism，32n，52n

阶级意识，class consciousness，77，258，261，269，282

结构主义，structuralism，424

解放神学，liberation theology，382，383

解构，deconst r uction，l，3n，110——111，195，198；挪占与，35；帝国主义公理与，37；与马克思主义的斗争，314——315；用词不当与，251——252；其挑战，98；其批评，244；主体的（去）中心与，323——324；德·曼的版本，18——19，30；在德里达的著作中，423——431；日常生活与，238；外来文本与，52n；海德格尔与，212——213；“历史时刻”与，331——332；帝国主义的，125；詹明信对它的挪用，320；男性的，113；马克思的，81，92——93，104；非欧洲发展模式的，96；后殖民双重束缚与，173；哲学的解读与，17；理性的，34；土著的言说与，190，191；主体性的，27n；“第三世界妇女”与，304；“三个世界”概念的，70；比喻的，24——25，34，147，151，163，168；书写与，38

解码，decoding，190

解殖，decolonization，40，358，359，360，362n，363，399，413

金融资本，finance capital，3n，89，101，220，419

金融资本主义，financial capitalism，69n

进步，progress，93，348

进一步转喻，metalepsis，14，23

《经济哲学手稿》（马克思），Economic and Philosophical Manuscripts（Marx），73，74，329

精神，Geist（spirit），39，40，41

决定判断，determinant judgment，26，28

绝对命令，categorical imperative，123，136

《绝对命令》（南希），Impératif catégorique，L'（Nancy），123

《绝对主义国家的系谱》（安德森），Lineages of the Absolutist State（Anderson），86，92

绝境，aporias，175，217n，326，327；阶级本能和立场，255n；在《福》（库切）中，183，184；作为“没有通路”，427；种族主义与发展，378；主体与客体，304

卡勒，乔纳森，Culler，Jonathan，282

卡莉（女神），Kali（goddess），63，241——242

卡特莱特，南茜，Cartwright，Nancy，365

凯莉依诺霍姆，裘安，Kealiinohomoku，Joann，353，354

凯列班（莎士比亚笔下人物），Caliban（Shakespearean character），117——118，130，137，165，352

凯思，亚瑟·贝里代尔，Keith，Arthur Berriedale，229

康德，伊曼努尔，Kant，Immanuel，3，4，70，71，98，394，421，425；论审美判断，135；论绝对命令，123，136；《判断力批判》，10——14，19——36；《实践理性批判》，10；《纯

粹理性批判》，10；论欲望，35——36；论信念，36——37；将主体排除在外与，9，110；论自由，21——23；论原始人的人性，27n——28n；马克思主义女性主义者与，68；本土提供信息者与，6，110；论理性意志，325——326；论反思判断，80；席勒与，15——16；论崇高，10——13，15——16，19——20，325；其“普世”叙事，8；对女性的看法，13

康德主义，Kantianism，264

考夫曼，莎拉，Kofman，Sarah，27n，283

科迪，“野牛”比尔，Cody，Buffalo Bill，405

科学，science，153，207，216；帝国主义与，7；哲学与，8；其哲学，365；心理分析与，4

克尔凯郭尔，索伦，Kierkegaard，Søren，355n，425

克莱因，梅兰妮，Klein，Melanie，198n，217n，291，335n，400

克里丝蒂娃，朱丽亚，Kristeva，Julia，66n，268n

克利须那，Krishna，43——44，45，50——52，56，64；54——55

库恩，托马斯，Kuhn，Thomas，365

库马拉斯瓦米，阿南达，Coomaraswamy，Ananda，296

库切，约翰·马克斯韦尔，Coetzee，J.M.，174——175，177，178，182，186，191，194，405n——406n

跨国资本，transnational capital，317，38H，394，397

跨国资本主义，multinational capitalism，316，330，341

拉达克里希南，萨瓦帕利，Radhakrishnan，Sarvepalli，57，62，63

拉古南达纳，R ag hu na nd a na，300——301，302

拉卡普拉，多米尼克，LaCapra，Dominick，202，204——207，208n

拉康，雅克，Lacan，Jacques，4，5，204，208n，335n，376

拉美，Latin America，117——118，130，148n

拉辛，让，Racine，Jean，149

赖克，罗伯特，Reich，Robert，392，393

赖希，威廉，Reich，Wilhelm，254，284

兰布林尼迪斯，克里斯蒂亚娜，Lambrinidis，Christiana，406，407，408

兰特里夏，弗兰克，Lentricchia，Frank，322

狼人（弗洛伊德案例），Wolf-Man（Freud case），4——5，196；作为属民，270，281——282，283，

劳动分工，labor，division of：文化与，316；国际的，227，250，255——256，265，269，275，398；两性的，274

劳伦斯，戴维·赫伯特，Lawrence，D.H.，351

雷塔马尔，罗伯托·费尔南德斯，Retamar，Roberto Fernandez，117——118，130

雷伊，萨耶吉特，Ray，Satyajit，240

冷战，Cold War，360，370

李德尔，曼弗列德，Riedel，Manfred，31

里切蒂，约翰，Richetti，John，187

里斯，琼，Rhys，Jean，115，125——132，146，153，178，262

理财学，chrematistics，l00n

理论，theory，256——257，264，283

理论理性，theoretical reason，135

理性，Reason，123，353，355；作为强迫，24——25；文化与，31；责任与，21；作为经验主义个人主义，68；自由与，11；其局限，22——23；其否定，189；崇高与，15，30

理性意志，rational will，10，325——326

历史，history：其档案，202——203，204；作为比喻，65；黑格尔的观点，39——40；在印度，44，48；法与，43，51——55，55，58，67；其叙事，116，118，266；其中的规范与偏离，96；怀旧电影与，202；其分期，316；视角主义与，92；哲学与，90；在《圣典薄伽梵歌》中，50——51；女性作为其主体，176，182；其书写，205，238——239，244

历史编纂，historiography，54，55，198，203，206，270，274，285

《历史哲学》（黑格尔），Philosophy of History，The（Hegel），39，43，57n

历史主义，historicism，331，334

利奥塔尔，让——弗朗索瓦，Lyotard，Jean-Francois，104，110，312，335——336，364——365，368，369——370

利润率，profit，rate of，99

联合国，United　Nations（UN），13n，69，384n；女性主义与，252，361；性别与发展，245n，250，259，370；全球国家与，276；非政府组织与，372

两性差异，sexual difference，29，38n，105，160n；全球姐妹情谊与，148；在吉卜林的著作中，158——159；属民主体与，274；白人性与，165

两性繁殖，sexual reproduction，123，124，128，133，134，139

列宁，弗拉基米尔，L e n i n，Vladimir，83

列维纳斯，伊曼纽尔，Levinas，Emmanuel，355n，425

列维——斯特劳斯，克劳德，LéviStrauss，Claude，110，405

列文，乔治，Levine，George，132

灵魂铸造，soul making，123，124，128，134

龙树菩萨，Nagarjuna，429

卢梭，让——雅克，Rousseau，JeanJacques，18，19，34，72，135424，428

《鲁拜诗集》，Rubayyat of Omar Khayyam，232

鲁宾，盖尔，Rubin，Gayle，109——110

《鲁滨孙漂流记》（笛福），Robinson　Crusoe（Defoe），179，180，185，186.193，196；其中的语言与言说，187，189；边缘性与，174；马克思论，177——178

《路易·波拿巴的雾月十八日》（马克思），Eighteenth

Brumaire of Louis Bonaparte，The（Marx），257——260，269，272

伦理，ethics，30，78，382，419，427；作为他性，426；基督教的，123；伦理个别性，383——384；福柯与，238；历史与，110；康德的，21，264n；其计划与决定，27n；责任与，4——5，15n

伦理神学，ethicotheology，23

《论〈薄伽梵歌〉》（高斯），Essays on the Gitā（Ghose），62——63

《论文字学》（德里达），Of Grammatology（Derrida），322，424

罗，托马斯，Law，Thomas，87

罗蒂，理查德，Rorty，Richard，345，347，354，355

罗多，何塞·恩里克，Rodó，JoséEnriqué，117

罗尔斯，约翰，Rawls，John，281，396n

《罗克珊娜》（笛福），Ro x a n a（Defoe），174，180

《罗摩衍那》，Ramayana，368

罗斯，罗伯特，Ross，Robert，227——230，229，230，231

罗兹，塞西尔，Rhodes，Cecil，13n

马尔库塞，赫伯特，Marcuse，Herbert，315

马克思，卡尔，Marx，Karl，3，4，64，154，217，376，421；能动性与，357；亚细亚生产方式与，102；论阴谋家，250——251；差异与，73，80；其早期生活与写作，73——79；经济学

与，84；本质主义与，282；其幽灵，98；其全球性，71；其黑格尔主义，58——59；论印度，22n；论劳动力，387；作为摩尔人，18n；生产方式概念，94；本土提供信息者与，6；论自然与人性，328——329388；论表达，257——264；论鲁滨孙·克鲁索，177——178；论社会利益，272；实践理论，321；其“普世”叙事，8——9；论价值，99——105，412——413；论妇女与生产，67

《马克思的幽灵》（德里达），Specters of Marx（Derrida），70，98，330n，400n，428，431

马克思主义，Marxism，67，68，91，209，269，357；为帝国主义辩解，227；与解构的论争，314——315；其批判本质，84；“国际主义”的，273，274；其大男子主义框架，262；民族主义与，82；后现代主义与，324；权力理论，263；先驱与，71

马克思主义——女性主义，Marxistfeminists，68

《马克思主义与〈薄伽梵歌〉》（萨尔德赛和伯斯），Marxism and the Bhagvat Geeta（Sardesai and Bose），62

马拉美，斯蒂芬，Mallarmé，Stéphane，429

马拉诺人，Marrano，其形象，17n——18n，280n

马提拉，比马尔·克里希纳，Matilal，Bimal Krishna，45，46，50，310

马兹哈尔，法尔哈德，Mazhar，Farhad，414

玛雅文明，Mayan civilization，117

麦考利，托马斯，Macaulay，Thomas，268，276

麦克拉伦，马尔科姆，McLaren，Malcolm，344

麦克卢汉，马歇尔，McLu han，Marshall，364——366，369——370，385

麦克唐奈，亚瑟，Macdonnell，Arthur，229

卖淫，prostitution，388

毛泽东，Mao Zedong，83

毛主义，Maoism，249

美国，United States，66，99，339；其中的流散学生，376；东印度公司与，225；其内部殖民，172；其文学批评，169；其多元文化主义，334；作为移民国家，394——396；其怀旧电影，202；冷战后，223n；其第三世界主义，209，278，360

《美学》（黑格尔），Aesthetics（Hegel），39

《孟加拉财产规定》（古哈），Rule of Property for Bengal，A（Guha），86——88，92，212

孟加拉国，Bangladesh，380，386，389；其童工，416，419——421；与印度的对比，413——414；其生态文化，383n；其服装工业，377，378，419——420

《梦的解析》（弗洛伊德），Inter pretat ion of Dream s（Freud），218

米勒，雅克——阿兰，Miller，JacquesAlain，265

秘名，cryptonymy，5，41，111

民主，democracy，88，92，143，240，257n

民族国家，nation-state，223n，242，357；东印度公司与，225；其欧洲模式，91；全球化与，95，364，373；领土帝国主义与，277；工人斗争与，250

民族主义，nationalism，49，60——62，399，467；作为编码，247；精英主义与，270；在欧洲，75，76；其中的社会性别，

88；印度的，62——65，96，240，241，289n，362——363，373——374；认同与，188；都市知识分子与，67n；美国的，379

模仿，mimicry，353，364

摩根，刘易斯·H.，Morgan，Lewis H.，107

《摩诃婆罗多》，Mahābhārata，44——45，46，47，368

莫里森，托尼，Morrison，Toni，305n，430

莫里斯，罗伯特，Morris，Robert，110，347——348

莫尼尔——威廉斯，莫尼尔，MonierWilliams，Monier，229

母亲权利，mother-right，45n

目的论，teleology，19——21，24，34，58，326；其缺席，370——371；资本主义的，89；帝国主义和，30；在马克思的著作中，87n，328——329；马克思主义和，315；道德的，36；理性与，404；从属于自然，33

穆迪姆贝，V.Y.，Mudimbe，V.Y.，199

穆勒，约翰·斯图亚特，Mill，John Stuart，396

穆特罗茨，莫沙比，Mutloatse，Mothobi，195

《拿破仑法典》，Napoleonic Code，262

那喀索斯，Narcissus，126，127——128，344

纳粹主义，Nazism，97

纳斯卡线条，Nazca lines，极简主义与，348——350，351，352

南迪，阿希斯，Nandy，Ashis，294

《南方问题》（葛兰西），Southern Question，The（Gramsci），269

南非，South Africa，190——191，194，195，376

南希，让——吕克，Nancy，Jean-Luc，27n，123

内部殖民，internal colonization，172

内格尔，托马斯，Nagel，Thomas，46

内格里，安东尼奥，Negri，Antonio，376

内——外动力，inside-outside dynamic，5

能动性，agency，71，85，108；他性中的，293；资本主义的，182；阶级的，261，262；对能动性的弃绝，9；在种族哲学中的，429；女性主义的，183；人文主义与，322n；个人与集体的，77；地方抵抗的，415；本土与，194；表达与，260；自杀与，299；女人的，193，270，295

能指，signifiers，89，200，256，274；其缺席，264；自我指涉性与，318；拟象与，317

尼泊尔，Nepal，210，211，231

尼采，弗里德里希，Nietzsche，Friedrich，17n，19，97，98，217，423，425

拟人化，anthropomorphism，16，18，32——33

奴隶制度，slavery，389

女性，women：联盟政治与，277，278；资本主义的，386；阶级特权的，201；贷款诱惑，223n，237，243n，255，259，419；其经济抵抗，104；对其排除在外，6，75；历史与，176；帝国主义对其使用，244；康德的看法，13；作为儿童的创造者，133；在马

克思主义和民族主义中，82；在大男子主义诗歌中，150——154；作为铁板一块的集体性，262；其名字，232——233，287；自然的与社会的，386——387；在哲学中，29n，30；对其保护，288，291；作为读者，98n；其表达，111，259；在《鲁滨孙漂流记》（笛福）中，179，196；作为属民，270，281——282，283，405；作为生产的支持，67，68；世界贸易与，220

女性的意志，will，female，295——296，298，299

女性主义，feminism，109——110，352，429；资产阶级的（19世纪），13，112；对女性的赞美，198；阶级与，258；与制度的共谋，146——148；其选民，242，激进女性主义的终结，256n；人种学与，191；印度教与，306；在帝国主义中，114，139；个人主义的，116，118——119，122，132，148；日本的，338n——339n；在文学中，128；边缘性与，176——177；多元文化与，399；后殖民的，114；后殖民主义与，359n；其内的种族与种族主义，167——169；理论与，282，283；第三世界主义的，164——165，170，269；普世主义的，13n，102n，220n，250，252，361；美国的，116，164，176，282，384n，388，403

挪用，Aneignung（appropriation），59，60，320，342

欧洲，Europe，8，33，81；其中的资本主义发展，96，97；其伦理——政治主体，9；其女性主体文学，114；资本主义起源与，37；其他者，122，265——266；与拉美的关系，117——118；其兴起，90n；其自我认同，72，209，211；其自我表达，163；作为主体，254

欧洲中心主义，Eurocentrism，66n，69n，173；亚细亚生产方式与，72；帝国主义的起源与，289n；进步与，91

帕里，贝尼特，Parry，Benita，190，191，217n

排除在外，foreclosure，4，6；对“土著”的，52n；艺术——历史分期与，352；亚细亚生产方式与，88；对它的掩盖，330；文化

与帝国主义的，60；马克思主义与，68——69，71，75；主体与叙事的，9

《判断力批判》（康德），Critique of Judgment，The（Kant），10——14，19——36，57

佩切斯基，罗莎琳德，Petchesky，Rosalind，386，387，388，389，403

蓬热，弗朗西斯，Ponge，Francis，429

批判理论，Critical Theory，99

《漂流的女人》（故事中的故事），Female Castaway，The（story within story），180，185，186

婆罗门种姓，Brahman caste，57，230，234——235，286n，297，298

普莱奇，卡尔，Pletsch，Carl，2，3，6，9，70，360n

普鲁斯特，马歇尔，Proust，Marcel，19，142

普世主义，universalism，35，63，147——148，168，354

齐泽克，斯拉沃热，Zizek，Slavoj，206n

启蒙，Enlightenment，28n，37，85，103，141，143，239，429；其辩护，345；金融全球化与，429——430；意识形态主体与，356；理性与，353

“恰当含义”，“proper signification”，22，23，25

《千高原》（德勒兹和瓜塔里），Thousand Plateaus，A（Deleuze and Guattari），58，253，266n

前苏联，Soviet Union，68，79，96，275。参见前苏联解体后

的世界秩序

前苏联解体后的世界秩序，postSoviet world order，2，3，25，102，275，276；其中非联盟政治的消失，372；其中的女性主义，114，250；其中的移民模式，393n；多元文化主义与，169n；其中的民族国家，95；私有化与，357；其中的资本主义的重新编码，92。参见前苏联

《前资本主义生产方式》（海因兹和赫斯特），Pre-Capitalist Modes of Production（Hindess and Hirst），93

强奸，rape，300

强森，芭芭拉，Johnson，Barbara，132

乔杜里，阿吉特·K.，Chaudhury，Ajit K.，273

琼斯，威廉，Jones，William，8

去疆域化，deterritorialization，279

全球化，globalization，金融的，3，18n，89，190，208；作为美国化，361；亚细亚生产方式与，96；其中的资本主义和社会主义，70；国家的去权威化与，220；欲望作为用词不当与，252；作为“发展”，79；本质主义政治与，259；性别与发展，200——201；全球性与，164，363——364；现代化与帝国主义，290；多元文化自由主义与，397；民族解放与，309——310，311；“后民族主义”与，381；对它的抵抗，413；属民与，102，255；技术与，366；信息通信与，275；跨国性与，357；作为贡税制度，95

全球性，globalit y，356，358，363——364，382

权力，power，103——104，249，252，264；阶级利益与，263；福柯论，254，265，278；知识与，215；马克思主义作为对其分析，315

权力——知识（使有意义的能力），pouvoir-savoir（making-senseability），120——122，164，356，370，390

《权利哲学》（黑格尔），Philosophy of Right，The（Hegel），39

热内，让，Genet，Jean，17n

人的名字，name of Man，5，6，34

人口控制，population control，68，385，390，416

人类学，anthropology，29n，67，153，170，196，242，245，388；种族划分与，60；人种志/人种学与，73n，191；人类学中的本土提供信息者，n，49，142；结构主义的，109——110

人类与动物的分界，human，boundary with animal，121，125，187，285

人文主义，humanism，17，60，98，109，171，250，322n

人种学，ethnography，6，49，58n，70，67，191，386

认识论，epistemology，41

认识图表，epistemograph，41

认同，identity，6，27n，73；想要的，261；差异与，340，341，344；英国文化认同，133；本质主义与，282；历史与，238；其混杂，155；帝国主义与，125——126，127；多元文化与，334；发展的叙事与，371；民族的，64，426；民族主义与，188，247；后殖民精英与，359；女性的，112

认知，cognition，10，22——23，25，26

日本，Japan，338——340，343——346，352

《如何用词句来行动》（奥斯汀），How to Do Things with Words（Austin），426

瑞典，Sweden，373——374，375

萨特，让——保罗，Sartre，Jean-Paul，171，173，208，327

萨义德，爱德华，Said，Edward，95n，265，270

色差，chromatism，164——166，291

森，阿马蒂亚，Sen，Amartya，379

《沙恭达罗》（迦梨陀娑），Sakuntala（Kalidasa），42

刹帝利种姓，Ksatriya caste，57

莎士比亚，威廉，Shakespeare，William，37，117

商品——形式，commodity-form，68n，75，78，177，317，387

商业主义，mercantilism，212，221n，225，290，394，413

上帝，God，23，26，52，63；之死，98；作为父亲，30；作为统治者，36；犹太——基督教的，280；作为人的创造者，133，134；其生产，34

舍摩国王妃，Rani of Sirmur，201，208，209，222，233，239，241——244，407；档案中的，231，234，236——237，246——247；作为英国帝国主义的工具，207，228，269，308；作为知识的对象，227

社会工程，social engineering，96，135

社会构成，social formations，103

社会科学，social sciences，3，9，84

社会文本派，Social Text group，99

社会性别/区分社会性别，gender/ gendering，85，88，104——105，176——177；殖民主义与，227；发展与，290，409；民族主义与，272

社会主义，socialism，88，357，387；马克思对其目标，78；与资本主义的关系，67，76，80，83，245，430；第二国际，373，416

身份政治，identity politics，69n，374n

身为人母，mothering，181，182——183，193

深渊，abyss，自然的，14——15，21，23，24，30

神圣的法，divine law，189

神学，theology，429

审美判断，aesthetic judgment，135

生产方式，modes of production，76，82；对其批判，72，93——94，95；文化与，316；启蒙语境，103；其叙事，219——220，244——245，276，290；革命与，83。参见亚细亚生产方式

《生产方式和社会构成》（海因兹和赫斯特），Mode of Production and Social Formation（Hindess and Hirst），93——94

生态，ecology，87，366，380——382，385，390

生育权，reproductive rights，68

《圣典薄伽梵歌》，Srimadbhagavadgitā，37，38，42，45——47；文化表达与，61——65；黑格尔与，39，43——44，47——49，52——54，58，64，209

剩余价值，surplus value，261，263，278，279，328，387

《失乐园》（弥尔顿），Paradise Lost（Milton），137

时间，Time，37——38，45，48n，55，67；扬弃与，60；劳动和价值与，178；作为法，43，51；在马克思的著作中，81

时间图表，chronotypography，66

时尚，fashion，337——342，352，412

实践理性，practical reason，32，36，37，136，326；其双重束缚，22，25；文学中的，135

《实践理性批判》（康德），Critique of Practical Reason，The（Kant），10

实证主义，positivism，260，262，273，282，283

史诗叙事，epic narrative，46——47

使用价值，use value，261，263

世界新秩序，New World Order，13n，274

“世界形成”，“worlding”，114，115n，118，200，211，228，428

世界银行，World Bank，372，378——379，416；债务劳动与，418n；社会性别与，200n；工会与，382；对其抵抗，85，377

世贸组织，World Trade Organization（WTO），102，370，378，415

手淫，masturbation，52n

首陀罗种姓，Sudra caste，57

书写，writing，38，188，192，281，348，425

书写结构，graphematic structure，321——322，327，348

疏离，Entfremdung（estrangement），59，60

属民，subaltern，67，68，89，102，104，117，242，在英国统治的印度，215，216；知识分子与，255，257；在后殖民印度文学中，140——146；多元文化与，405；心理分析与，107；压制其声音，353，373，386，412；言说与主体性，269——270，272——273，281，308——309；对殉葬意识形态的扬弃，306——308；投票与，309——310

属下性，subalternity，141，201n，271n，309，310

私有化，privatization，392n

斯大林，约瑟夫，Stalin，Joseph，79，83

斯皮尔，珀西瓦尔，Spear，Percival，222

苏莱曼，苏珊，Suleiman，Susan，181

所记，smriti，293

所闻，sruti，293，301

索绪尔，费尔迪南·德，Saussure，Ferdinand de，424

他性，alterity，8，76，196，328；绝对的，241；绝对命令与，123；本土提供信息者与，352；激进的，290，425，426

他者，Other，7，9，110；其同化，280，281；欧洲作为，199——200；欧洲的，265——266；女性主义者与，113；在《弗兰肯斯坦》（雪莱）中，138；知识分子与，249，250，268，270；尚未成人，122；种族的，30，147，185，197；自我与，126——127，130，138，171，209，211；自我团结的，207；作为主

体，268；“第三世界”作为，278

塔帕，罗米拉，Thapar，Romila，228

泰戈尔，拉宾德拉纳特，Tagore，Rabindranath，296

汤普森，爱德华，T h o m p s o n，Edward，230，231，296，303，304

陶席格，迈克尔，Taussig，Michael，28n

《天鹅》（波德莱尔），“Cygne，Le”（Baudelaire），148——154

《天路历程》（班扬），Pilgrim’s Progress（Bunyan），124

同伴友爱，companionate love，116

童工，child labor，415——418，419——420

统治，domination，263，278，293

土著，Aborigines：澳大利亚的，26，49，352，385，404；印度的，141——142，144，145，228，229，236，384——385，419n

托洛克，玛丽亚，Torok，Maria，5

晚期资本主义，late capitalism，317，328，348

万隆会议（1955年），Ba nd u ng conference（1955），375

《往世书》，Purānās，42，298

威廉斯，伯纳德，Williams，Bernard，46，194

威廉斯，雷蒙，Williams，Raymond，4，69n，99，314，325

威廉斯，帕特丽夏，Will ia m s，Patricia，386，389

微逻辑，micrology，263——264

韦伯，马克斯，Weber，Max，57n

维吉尔，Virgil，149，152

魏复古，卡尔，Wittfogel，Karl，71，88

文化，culture：开始成为人类，30；康德论，12——13；物质的与精神的，61；多元文化与，334，353——358；自然与，264，385；后现代主义与，312——320；原始人与，14；理性与，31

文化相对主义，cultural relativism，6

文化研究，cultural studies，196，208，374——375；语言与，397；民族（后殖民）的，99，359——360；南北交流与，200；跨国性与，104，414

文化主流，cultural dominants，313——315，338，347，348

文明，civilization，61，91，93，117

《文明的不安》（弗洛伊德），Un-ease of Civilization，The（Freud），5

文学，literature，8，369，404，428——429；档案与，203；历史书写与，205；帝国主义与，113——115；“民族主义”的，205；女性与，112——113

文艺复兴，Renaissance，7，162——163

文字学，grammatology，428

乌托邦，Utopias，316，318，411

无产阶级，proletariat，68n，69n，74，75，92，275，278

无器官身体，body-without-organs，76，105，106，252，328

无意识象征，Unconscious Symbolic，71，80

物神崇拜，fetishism，134，177，204，317

物种——存在，Species-Being，76，78，79，80，81，379，388

物种——生命，Species-Life，76，79，80——81，106，379，388

西班牙，Spain，I7n

西德，West Germany，8n

西方世界，Western world，17，88；确定的，6；其中的女性主义，112——113；日本与，240，344；其物质与精神文化，61；作为主体，248；其中的科技，365

西罗特，蒙甘，Serote，Mongane，194

西苏，埃莱娜，Cixous，Hélène，176

希瓦，范达娜，Shiva，Vandana，87n，103

席勒，弗里德里希·冯，Schiller，Friedrich von，15——16，30——31，325

夏斯特里，马哈马霍帕迪亚雅，Shastri，Mahamahopadhyaya，230，268

先锋派，vanguardism，176，196，357

现代性，modernity，28n，33，61，368

《现代印度史》（斯皮尔），India（Spear），226

现代语言协会，Modern Language Association（MLA），169

现代主义，modernism，313，315，317，333，361

现象表现，phenomenal representation，56

现象性，phenomenality，53，56，58，103

想象的，imaginary，the，128

向欧洲中心迁徙的经济移民，Eurocentric economic migration，79，209，277n，357，363n，395，405

“象形文字研究者的偏见”，“hieroglyphist prejudice”，280，286

象征（弗洛伊德的），Symbol ic（Freudian），5，128

象征（黑格尔的），Symbolic（Hegelian），47，58，71，80

消费主义，consumerism，275——276

歇斯底里，hysteria，134

写，écriture，320，348

心理传记，psychobiography，110，154；基督教的，124，139；女性主体的，117；印度的，52n，298；殉夫自焚与，274，285n，286n，291

心理分析，psychoanalysis，4——5，109——110，217，247；对其批判，106——107；欲望与，105；人种学与，58n；规范男性主体与，128；“政治无意识”，208n；移情，206——207，208

《心理分析语言》（拉普朗什和彭塔力斯），Language of PsychoAnalysis，The（Laplanche and Pontalis），4

新荷兰人（澳大利亚土著），New Hollander，26，30，32，

35，36，394。参见土著；火地岛居民

新黑格尔主义，neo-Hegelianism，326

新女性，New Woman，157，158

新批评，New Critics，203——204

新社会运动，New Social Movements，381

新移民，New Immigrant，393——394，398——399，402

新哲学，New Philosophy，249

新殖民主义，neocolonialism，2n，85，177，190，359，361，398；确定的，3，172；其话语，225；社会性别化与，105n；意识形态与，255；其萌发，413；知识分子与，118；跨国公司与，399

新自由主义，neoliberalism，357

信念，faith，36，37

信息通信，telecommunications，275，365，370

性别主义，sexism，32n，52n，274，391

《性史》（福柯），History of Sexuality（Foucault），103，304，353n

性欲作为劳动力，sexuality，as labor power，181——182

虚假意识，false consciousness，254

叙事，narrative，3，185——186，193；资本（主义）的，89，328；编码与解码，108；其危机，340；文化历史与，312——313；欧洲主流主体的，8——9，359；将主体排除在外与，9；在《弗兰肯斯坦》（雪莱）中，137，139；历史的，71，78，111；帝

国主义的，65；合法化与，368；《摩诃婆罗多》的，46；生产方式与，6，290，330；叙事终结，368；心理分析与，4

雪莱，玛丽，Shelley，Mary，115，132——140，153

殉夫自焚（寡妇殉葬），sati（widowself-immolation），232，234——236，238，267，274，289；现代印度焚烧新娘，307n；英国废除之，285，287，290，296，298；英国与其合作，295——296，297；《摩奴法典》与，292——294，298；印度法与，297，298——302；在现代印度，294；对其意识形态的扬弃，306，307。参见自杀

《殉夫自焚》（汤普森），Suttee（Thompson），231，303

雅利安人，Aryans，63，64，229，232，236

亚伯拉罕，尼古拉斯，Abraham，Nicolas，5

亚当，约翰，Adam，John，213，225，226

亚里士多德，Aristotle，196n，197n，370n，424

亚细亚生产方式，Asiatic Mode of Production（AMP），71——73，79，80，110，290；德勒兹和瓜塔里论，107——108；图表的，343；帝国主义与，89——90；在印度，86——88；马克思的观点，85，102；原始公社与，82——83；越界潜能，92——97；价值形式与，101。参见生产方式

亚洲，Asia，94，357

阉割，castration，134

延异，différance，3n，112，175，241，424；他性与，425，426——427；资本主义的与社会主义的，67，70，83，85，89，245；知识与，199

言说，speech，26，186——189，257，269，321，425

言说行动理论，Speech Act theory，424，426

扬弃，sublation/aufheben，50，53，56，60；存在与，59；延异与，70；在黑格尔的著作中，78——79；对殉葬意识形态的，306，307；在马克思中，74，76，77——78，79——80，90，327——330；纳斯卡线条与，351

阳具，phallus，80，134

阳具中心主义，phallocentrism，350——351

耶稣，Jesus，63

叶芝，威廉·巴特勒，Yeats，William Butler，19

一神论，monotheism，31，42n

伊格尔顿，特里，Eagleton，Terry，122，124，322

《伊利亚特》，Iliad，368

伊斯兰教，Islam，88，96

艺术，art，256，316，404，428；黑格尔论，40，41；印度的，48n；康德论，19——20；极简主义，347——351；后现代，324，325

异化，Entäusserung（alienation），59

异质性，heterogeneity，314，315，316，320

意大利，Italy，269

意识，consciousness，261，273，274。参见阶级意识

意识形态，ideology，64，66，75n，76，77，205，265；联盟政治与，279；阿尔都塞论，252——253；其消费主义，275——276；对其批判，217，249，257；作为错误仪式，254；社会性别

与，68；帝国主义与，215；马克思对其批判，106

《翼龙，普伦·萨海，帕沙》（黛维），“Pterodactyl，Pirtha，and Puran Sahay”（Devi），140——146

因特网，Internet，300，325，393

隐匿真相，subreption，11，12，20，23，24

印度，India，37，46，344，373，389；其土著人口，141，384——385；其艺术，41——42；其亚细亚生产方式，72，86——88；在波德莱尔的诗歌中，154；英国的，201，202，205，209——211，224，240，241，295；其基督教化，216；与孟加拉的对比，413——414；其解殖，363；流散知识分子与，67n；东印度公司与，220——221；社会性别化与例外主义，58；印度法，267——268，288；独立的，240；文学中的，131，136，158——162；民族身份与，141n，221，222，247；其中的宗教与权力，383；其表达，303——304；其刻板形象，232

印度法，Hindu Law，267——268，288，297

《印度法原理》（穆拉），Principles of Hindu Law（Mulla），302

印度教，Hinduism，42n，53n；英国帝国主义与，229，230；在文学中，141，144，145——146；民族主义与，62——65，96，210n，228n，240，241，289n，362——363，373——374；哲学与，54n；殉葬与，235——236，295n，297，298——302；社会行为与，58

印度尼西亚，Indonesia，66n

《印度生活观》（拉达克里希南），Hindu View of Life，The（Radhakrishnan），62，63

印度斯坦的语言，Hin dust hani language，162

印加文明，Incan civilization，117

英国，Britain（England），7，8，99，119，154，172；其女性主义，282；虚构的，127；对印度的统治，235——236，270；罗马帝国与，246；语言中的学术，162n；文理与殖民主义，409，410

英国银行，Bank of England，101，102，179

英国治下的和平，Pax Britannica，201——202

用词不当，catachresis，53，142，179，254，285；定义的，14；作为欲望，251——253；书写的，322；作为历史，331；印度民族身份与，141n——142n；心理分析与，207；作为受限于时间的命名，188；价值与，105，251

犹太教，Judaism，63

犹太教——基督教神话，Judeo-Christian myth，280

“有色妇女”，“women of color”，165，168

宇宙形式之幻影，viswarūpadarsana（vision of universal form），54

宇宙学，cosmograph，54

语法，grammar，56

语言，language，215，322，379，425；其习得，187；他性与，8；差异与，73n；话语与，265；全球化与，397；在印度与孟加拉，413；作为暗喻，404；其起源，72；结构主义与，424；翻译与，162

语言学，philology，8

语音中心主义，phonocentrism，149

《浴血重生》（西罗特），To Every Birth Its Blood（Serote），194

欲望，desire，20——21，103，105，249，264；作为用词不当，251——253；与利益一致，258；信念与，24；克利须那的看法，51；法与，216，217；心理分析的移情及，206；理性与，35；其所在，207；女性的，302

欲望——生产，desiring-production，105，106，108

寓言，allegory，53，127，132，137，140，156n，180，324，346，410——411，414

原始共产主义，primitive communism，82——83

原始人，primitive man/raw man，13，14，26，32，123——124

《阅读的寓言》（德·曼），Allegory of Reading（de Man），34

越南，Vietnam，378

《藻海无边》（里斯），Wide Sargasso Sea，114，125——132，146

责任伦理，responsibility，ethics of，355n，382，427

增补，supplementation，22，23，37

詹明信，弗雷德里克，Jameson，Fredric，99，105n，244，398，411，412；论亚细亚生产方式，71——72，79，97；论“政治无意识”，208n；论后现代主义，312——320，322，324——238，330，332，347——349，421；“第三世界文学”与，109；论美国“怀旧电影”，202

战争，war，35

召唤，interpellations，112，116，164

哲学，philosophy，8，123；基督教与，31；解构与，423；历史与，90；在印度，54n；文学与，112；边缘性与，175；政治与，16——17，33；表达与，256；科学的，365；物种——存在与，78；其扬弃，74；崇高与，24；目的论与，20

真实，Real，the，5

正法，svadharma，57n

正义，justice，247，328；作为他性，426；在资本主义社会中，395，398；生态的，380——382；历史学家与，301n；家庭工作与，391；不可能性，199，246；法与，427；合法化与，368

政治，politics，20，256，259，276——277，278，368

政治经济，political economy，60，87，90，109——110，177，257

《政治经济学批判大纲》（马克思），Grundrisse（Marx），75，80，326

《政治无意识》（詹明信），Political Unconscious，The（Jameson），267n

《政治自由主义》（罗尔斯），Political Liberalism（Rawls），281

知识，knowledge，94，216，266；差异与，199；帝国主义与，267；其局限，291；民族的，349；其对象，227，304；权力与，103，104；其生产，360；在《圣典薄伽梵歌》中，52

“知识”，“episteme”，288

知识分子，intellectuals，250，259，265——266，268，270，272

殖民主义，colonialism，1，88，177，274；生物多样性与，391；资本与，246；色差与，167；其教化使命，223n；确定的，172；对其否定，63；在印度，201，202，205，209——211，224，240，241，295；康德的看法，13n；民族主义与，60——61，82；政治与经济，225；成为替罪羊，371；在南非，190——191；言说与，187；不均衡发展与，85；其价值编码，190

中国，China，72，82，83，88，249n，344；“中国”作为指涉，246，331——335，375

“中国偏见”，“Chinese prejudice”，280

种姓制度，castes，57，58，141，165——167，230，286n，298

种族，race，13n，32n，112，227，231，282；差异与，73n；其话语，229；殉夫自焚与，285，287，289，303；作为物种，26

种族隔离，apartheid，190

种族特性，ethnicity，30，60，110

种族中心主义，ethnocentrism，306，354

种族主义，racism，52n，94，121，373；色差与，164——165；马克思主义与，274；移民与，382；多元文化主义与，397；民族主义与，96；颠倒的，377

重农主义，physiocracy，212，225

主仆关系，master-slave relation，140

主体，Subject，16，58，112，263，286；作为历史作用者，71；殖民地的，33n，127，140，187，215，266，268，359，360；其建构/构成，133，134，139，164，235，257，283，

298，303；文化与，14；之死，347，348；（去）中心的，320，322——324，347；本质主义的，306；伦理的，244；欧洲作为，199——200，265；将其排除在外，9；其社会性别化，324——325；具有地理政治差异的，31；全球化的，223n，243n；黑格尔对其批判，258，264；意识形态的，252，356；对其“召唤”，116；康德的，10，135，136；多元文化的，256n；自然作为，76——77；规范男性的，128，133，176；本体的，26n——27n，32，34，36，78；后殖民的，33n；权力与欲望与，264——265；自我认同与相同，113；未区分的，254；西方的，27n，248

主体——位置，subject-position，313，339，341，343

主体性，subjectivity，40，116，346

传记，autobiography，6，132，153，208

《追忆似水年华》（普鲁斯特），Remembrance of Things Past（Proust），142

资本，capital，80，100，212，245n；资本家与其关系，77，258，262；金融的，220；其顺势疗法本质，101；工业的，100；国际劳动分工与，269；民族经济与，380；其规范逻辑，72；价值与，103

《资本论》（马克思），Capital（Ma r x），74，75——76，79，99——103327，328，329，387

资本主义，capitalism，3n，67，68，330，398；土地资本化，87，179；殖民主义与，87；其兴起，108；其剥削与控制，263；帝国主义与，281；工业的，201，274，317；马克思主义与，83；跨国资本的，316，330，341；父权制与，233n，237，296，304；后工业的，84；其重新编码，354n；鲁滨孙·克鲁索与，177；社会主义与，245；扬弃与，327——330；作为“虚弱”封建主义的增补，90；其技术与合法化，365。参见政治经济；后福特主义

资产阶级社会，bourgeois society，31，174，221

自然，nature：艺术与，348，349，351；对其认知，10；文化与，385；生态与，382；家庭与，261，264；作为女性原则，52；其无限，14——15，21，23，24，30；在马克思中，76——77，80——81，289——290，328——329；作为母亲，30；其目的性，22，25；与自由的关系，135；两性差异与，15n；在《圣典薄伽梵歌》中，52；其中的崇高，12，14，20；目的论与，20——21

自然法，natural law，189

自然神学，physicotheology，23

自然哲学，natural philosophy，135，136，138

自杀，suicide，45n，292——293，297，306——308。参见殉夫自焚

自体本性，svabhāva，57n

自我表现，self-representation，7，9，73，163，165；英国殖民主义与，409，411；文化的，340——341；美国边缘的，396；其政治，318；重新划定疆域，240；美国与解殖，360

自我批判，autocritique，121n，170，200

自我认同，self-identity，78

自我影响，auto-affection，52

自我指涉性，autoreferentiality，318

自性，ipseity，76，424

自由，freedom，21——22，24，327——330，388

自由主义，liberalism，388，396——398，402

“自知”（黑格尔），“self-knowledge”（Hegel），40

宗教，religion，20，215，230；比较的，8；生态公平与，382——383；民族主义与，64；哲学与，31，54n——55n，123

宗教激进主义，fundamentalism，religious，60，65，176，364，373

《总览》（阿克曼），Repository（Ackerman），119

作者之死，author，death of，98

作为侵犯的翻译，translation-asviolation，162——164

分享译林更多好书：

- 官方微博：@译林出版社


- 豆瓣小站：http://site.douban.com/yilin

- 官方微信：


您有任何意见及建议，欢迎您通过以上方式与我们联系！